Die deutsche Heiligenlegende von Martin von Cochem bis Alban Stolz.

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät
der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg i. Br.
vorgelegt von

Anselm Schmitt aus Karlsruhe.

Freiburg im Breisgau
F. Dilger'sche Buchdruckerei
1932

Referent: Professor Dr. Philipp Witkop.

Korreferent: Professor Dr. Friedrich Wilhelm.

Tag der mündlichen Prüfung: 18. Dezember 1931.

Die vorliegende Arbeit erscheint zugleich auch im „Oberrheinischen Pastoralblatt“ 1932 — 34. Jahrgang März / September und als erweiterter Sonderabdruck im Verlag Herder & Co., G. m. b. H., Freiburg im Breisgau.

Die Bibliothek des Kapuzinerklosters in Aschaffenburg, des Priesterseminars in Mainz und der Universität München stellten mir die Legendensammlungen von Martin von Cochem bereitwilligst zur Verfügung.

Viele Bibliotheksverwaltungen, besonders die der Universität Freiburg i. Br. und der Badischen Landesbibliothek leisteten Hilfe und Auskunft bei der Quellenfrage. Ihnen sei an dieser Stelle vielmals gedankt.

Besonderen Dank schulde ich Herrn Professor Dr. Witkop und Herrn Professor Dr. Wilhelm, durch deren Anregung und freundlichen Rat diese Arbeit gefördert wurde.

Inhalt.

Dar umbe schribet man der heiligen leben unde begêt ir hôchgezît, daz wir bilde dâ von îr tugende nemen, wie flîzeclîchen, wie ernestlîchen, wie manecvaltêclîchen, wie staeteclîchen, wie bescheidenlîchen sie sich uobten an allen tugenden.

David von Augsburg.

I.

Einleitung.

Die mittelalterliche deutsche und deutsch-lateinische Dichtung ist überaus reich an großen Beispielen, die zeigen, wie die Legende der Heiligen in selbständiger und zyklischer Form, als Gedicht, Verserzählung und Prosanovelle, in Einzelwerken und Sammlungen, die geistliche und religiös-weltliche Literatur beherrschte. Die bedeutungsvollen großen Legendensammlungen verschiedener dieser Zeitepochen, besonders auch des 14., 15. und 16. Jahrhunderts sind immer wieder für die gesamte deutsche Heiligenlegendendichtung und bis auf unsere Tage Quelle und Vorbild geblieben.

In der Dichtung verdrängt die Prosa den Vers. So ist das große deutsche Legendensammelwerk, „das buch von der heiligen lebine“ [1] (1343—49) des Hermann von Fritzlar bereits in Prosa abgefaßt. Wie spätere Legendensammlungen ist es „zu sammene gelesen ûzze vile anderen bucheren und ûzze vile predigâten und ûzze vile lêrêren“ (4, 15). Auch entstand zwischen 1375 und 1391 auf solchem Entwicklungsgang das sogenannte (Prosa)-Wenzel-Passional [2], das auf gereimte Vorlagen zurückgeht. Der ursprünglich feierliche Predigtton, die Vortragsweise des „Vorzulesenden“ [3] änderte seine asketische Strenge mit der geistlich und weltlich erbaulichen Versnovelle. Diese wieder machte sich gerne anspruchslose Unterhaltungszwecke zu eigen, wofür die legendarische Erzählungsprosa seit der Mitte des 14. Jahrhunderts reiche Anschauungsmittel bietet.

Lateinische Quellen sind für die gesamte Entwicklung der Heiligenlegende immer erste stoffliche Grundlage geblieben. Oft nehmen sie sogar jahrhundertelange Norm an, wenn auch die verwirrten Zusammenhänge, welche Legendenquellen mit späteren Werken verknüpfen für jede Art hagiologischer und literarhistorischer Untersuchung häufig große Schwierigkeiten bereiten.

Die Vermittler des eigentlichen kirchlichen Legendenstoffes waren zumeist erzieherisch wirkende Geistliche. Sie lösten in vielen Fällen die lateinischen Dichtungen in Prosa auf, wobei die nachgeahmten Vorlagen lange Zeit kaum ein charakteristisches (deutsches) Erlebnisteilhaben auszeichnet. Denn schon in frühester Zeit war die Heiligenlegende internationales katholisches Gemeingut.

In seinem Beginn hatte das 16. Jahrhundert nach der allmählich schwindenden Blütezeit der christlichen Legendendichtung ihren schnellen Verfall erlebt[4]. Dies vergegenwärtigt am unmittelbarsten ihr beinahe vollständiges Zurücktreten aus der geistlich-religiösen Dichtung. Neudrucke etwa des Prosapassionals und einzelner früheren Legenden kehren nur vereinzelt wieder und Luthers noch tolerante Stellung zu „diesem schön christlichen Gedichte“ bedeutet schon mehr ein Absterben als Aufleben. Auch der Katholizismus als Wesensbildner der Heiligenlegende in allen Zeiten wurde damals in seinem literarischen Ausdruckswillen zurückgedrängt, so daß auch Motive aus den religiösen Legendenstoffen bis zur Wiederaufnahme im Jesuitendrama in ihrem reinen ursprünglichen Darstellungssinn nicht mehr erkenntlich waren. Die Legende der Heiligen wurde aus ihrer religiösen Innenwelt von satirisch-humoristisch gefärbten, ihr im Grunde wesensfremden Interessen herausgedrängt. „Auch die katholischen Dramen, die auf Legenden (Lügenden sagten die Polemiker) begründet waren, mußten innerhalb der protestantischen Welt schwinden“ [5].

Das 16. und 17. Jahrhundert hatte bis zu Pater Martins von Cochem Erscheinen objektiver nicht angriffserregter religiöser Dichtung nur ein bescheidenes und innerlich lebenswahres Wiedererstehen bereiten können. Vergebens verlangte die ruhlose Spannung und Entspannung theozentrisch strebender Seelenbewegungen im religiösen Menschen der Barockzeit nach metaphysischer Ruhe. In einigen Legenden-*dramen* hat diese auf die Grundantithese Gott und Welt sich vertiefende Polarität jedes religiösen Lebens- und Weltgefühls zeitsymbolische Ausprägung gefunden. Andreas *Gryphius'* Märtyrerdramen („Catharina von Georgien“, „Papinian“, „hl. Felicitas“) bieten dafür ein vollkommenes Abbild, trotz der christlichen Passivität ihrer Märtyrergestalten: in demütiger Ergebenheit dulden unschuldige Opfer körperliches Leiden. Nur ein erbauliches Exempel, kein tragisches Sinnbild spricht aus ihrer Wesensbestimmung.

Das religiöse Weltgefühl zweier Zeiten gab in der Ausdrucksform, die es sich schuf, reines Zeugnis von seinen harmonischen Schöpfungskräften oder spiegelte trüb seine geistig-literarische Zersetzung in verzerrten Formarabesken. Eine Zeit religiös-seelischer Ausgeglichenheit aber konnte auch dichterisch eine reine Wiedergabe ihres Verhältnisses zu Gott und Umwelt hervorbringen.

Mit schöpferischem Gestaltungsdrang versuchte zwar jene Zeit in der *Predigt* (Abraham a Sancta Clara) und im *religiösen Kirchenlied* (Spee, Silesius, Balde, Gerhard, Arnold u. a.) wie im lateinischen und deutschen *Bibel-* und

Legendendrama die entsprechenden Ausdrucksmittel. Doch fand sie nicht die Kraft zu einer Prosa-Heiligenlegendensammlung, die dem gläubigen Volk schlichte Anschaulichkeit und naive tendenzlose Erbauung vermitteln sollte und die jenen so verbreiteten Werken vergangener Jahrhunderte an Bedeutung gleichkäme.

Nur ein „beinahe in Vergessenheit geratener fruchtbarer Schriftsteller des 16. und 17. Jahrhunderts“ [6] verdient hier beachtet zu werden: Valentin Leucht. In großen Foliobänden hat er neben einem deutschen Dialogus mysticus (1583), einem Marienleben, neben mehreren verdeutschten Exempelbüchern [7] auch eine deutsche Prosalegendensammlung (1593) nach den Namenstagen veröffentlicht. Mit unbedeutender Kürzung lehnen diese sich ganz an die „Vitae Sanctorum“ des Franz Haräus an, einem Sammelwerk, das auf Laurentius Surius [8] und A. Lip(p)omano [9] fußt. Doch weder dieses Werk noch eine andere Sammlung deutscher Heiligengeschichten von Heinrich Fabricius [10], einem Speyerer Weihbischof, haben ihre zeitliche Bedeutsamkeit zu dauerndem Einfluß erhoben. Die lateinischen Darstellungen des Surius und seiner Nachfolger, der Bollandisten, erhielten später weitaus größere Bedeutung.

Aus der Fülle der Erbauungsliteratur und Dichtung dieser Zeit, aus der Unzahl der Exempelbüchlein, der Historien- und Predigtsammlungen, die uns größtenteils nur noch aus den Leipziger und Frankfurter Meßkatalogen bekannt sind, ist der Kapuzinerpater Martin von Cochem (1634—1712) wegen seiner zahlreichen Erbauungsschriften und Legendenausgaben besonders hervorzuheben. Erst er verwirklicht einen tatsächlichen — bisher wenig beachteten — Aufstieg in der religiösen Volksdichtung [11]. Für die deutsche Heiligenlegende beginnt mit ihm nach den großen früheren Sammlungen und neben den gerade entstandenen lateinischen des Haräus, Surius, Fabricius und der Bollandisten, eine bedeutende, dauernd wirksame Entwicklungslinie. „Mehr als irgend einer ist gerade Martin von Cochem in vielen Fällen der Vermittler zwischen Mittelalter und Neuzeit geworden“ [12]. Zumal dem 17. und bis tief ins 18. Jahrhundert hinein erscheint er als der große religiöse Volksschriftsteller Deutschlands. Sein langes Leben schenkte ihm den einsichtstiefen Blick und jene unermüdliche Ausdauer, mit der er die Fülle legendarer lateinischer Stoff- und Geistesgeschichte durchdrang, sammelte, ordnete und endlich Lebenswerke erstehen ließ, die in der Geschichte der deutschen Heiligenlegende jahrhundertelang fortwirkten. Joseph Görres vergegenwärtigte 1838 zum ersten Mal Martins Bedeutung für das katholische Volk. „Noch am Ende des 17. und im Anfang des 18. Jahrhunderts hat das Volk einen solchen gefunden, der in der volkstümlichen Darstellung

der Heiligenlegende seine Sprache zu reden und seinen Sinn zu treffen, gar wohl verstanden, dessen Werke daher schnell alle früheren beinahe ganz verdrängten. Das war der Kapuzinerpater Martin von Cochem“ [13].

Pater Martin ist als Mensch und Dichter das wahre und reine religiöse Bild und Vorbild seiner Zeit. Nicht als Einzelner fühlt er sich, sondern als immer lebensvoller Teil eines Volksganzen, dem er sein Schaffen schenkt, das sein Lebenswerk immer aufs Neue belebt und fördert. Gerade seine Legenden sind ganz von diesem Geiste erfüllt. In jeder Vorrede zu seinen Schriften hat der „unnützige Capuziner“ seine Volksverbundenheit ausgesprochen.

Dieses Verbundensein des religiösen Erzählers mit einem gläubigen Ganzen bildet die eigenste Besonderheit jedes wahrhaften Legendendichters und ist tiefster Sinn des Novalis'schen Gedankens: „Der echte Dichter ist immer Priester, so wie der echte Priester immer Dichter geblieben“ (Athenäum 1, 90).

II.
Martin von Cochem
und seiner Legenden zeitliche und überzeitliche Bedeutsamkeit.

Religiöse Ursprünglichkeit und dichterische Vollendung bilden die Wesensmerkmale, die Martins Legendendarstellung auszeichnen. Ihnen verbindet sich eine geistige Sinn- und Zweckverbundenheit, wie sie jedem Erbauungswerk ursprünglich eingeprägt ist. Ihre Wirksamkeit offenbart sich in fünf Lebenswerken, die neben dem größten, dem „Großen Leben Christi“ (1678) den „unwürdigen Capuziner“ in seinen bekanntesten literarischen Erscheinungen heute noch vergegenwärtigen. Ein breit angelegtes „Auserlesenes Historybuch“ [14] enthält in seinen drei Bänden (1687—1692) biblische Historien, Märtyrergeschichten und Lebensbeschreibungen von den „lieben Heiligen Gottes“: „Dies alle seynd schier lauter neue, unbekante, wunderbarliche und unvergleichliche Heiligen und Heiliginnen“. Auch das vierte Buch, das Renatus von Köln nach nach Martin's Tode aus seinen Papieren veröffentlichte, bringt schon mehr wirkliche Heiligenlegenden als nur „Leben und Leiden“ überschriebene Märtyrerberichte. In ihrer Gesamtheit gewinnen diese „Exempel“ aber noch nicht durch die Befreiung von der hagiographisch trockenen Berichterstattung, von den genetisch aufgezählten Mirakelereignissen. Sie entbehren der

Reinigung vom Unwesentlichen, sie ermüden im abschweifenden Alleswissen. Die durchdringende Beseelung des Dichters geht ihnen ab. Für eine neugierige Unterhaltungslust — weniger für schlichte Erbauung — scheinen sie verfaßt und für diesen Zweck reich ausgestattet.

Als Vorläufer dieser deutschen Exempelbücher seien hier die sogenannten „Plenarien“ erwähnt [15], die für die Laien zunächst Uebersetzungen der Episteln und Evangelien (Postillen), dann auch deren Auslegungen [16] und schließlich „Exempel“ brachten. Diesen ist der Dialogus miraculorum des Caesarius von Heisterbach [17] stets Quelle und Vorbild. Auch Martin werden diese Plenarien, die zahlreich nacheinander seit 1470 und in den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts erschienen, nicht unbekannt gewesen sein. Er benützt z. B. für seine Exempelbücher u. a. [18] die „Kirchischen Historien“ [19] (1593) des Baronius in eigener Uebersetzung: „mit weit größerer Pein, als man die Rosen auß den Dörnern abbricht, hab ich dise fünffzig Historien auff den siben ersten Büchern Baronii herauff geklaubt“ (Vorr. z. I. Bd. 1694). Ein ebenso mühsam erstandenes Sammelwerk schließt sich dem zuvor genannten eng an: Das „Lehrreiche History und Exempelbuch“ (1696—1700). Ein „Magnum Speculum Exemplorum“ von 1672 dient ihm als Vorbild.

Allen diesen Historienwerken liegt „ein mit Verstand und Einsicht entworfener und mit Beharrlichkeit und Geschicke ausgeführter Plan zu Grunde“ (Görres a. a. O. S. 29). Mit vollem Recht gleichen sie einer „historisch-religiösen Enzyklopädie“. Doch sie verharren in ihrer zeitbegrenzten Wirksamkeit. Einzig die Quellenfrage birgt wissenschaftlich wertvolle Einblicke, die verbunden mit Einzeluntersuchungen bei Martin's Legendensammlungen beleuchtet wird.

Nach umfangreichen Erbauungsschriften kam Martin 1708 in zwei Bänden „als alter 70 jähriger Mann mit einer neuen Legende auffgezogen“, obwohl er der „alten und neuen Legende in teutscher Sprach genugsame getruckt und schier in allen Häusern zu finden“ weiß [20]. Auch hat er viele derselben von seiner Kindheit an bis in sein hohes Alter „aufmerksam“ gelesen. „Dannoch in wenigen eine rechte Vergnügung gefunden“. Zur selben Zeit veröffentlichte er unter seinem Namen neben der „Neuen Legend der Heiligen“ ein zweites Werk, die „Verbesserte Legend der Heiligen ... durch P. Dionysium von Lützenburg ... von gar vielen Fehlern gereinigt, mit zierlicherem Stylo verbessert ... viel besser als jemahl zuvor durch P. Martin von Cochem, 1726“ [21]. In mühsamer Arbeit hat Martin diese Sammlung des Dionysius kurz nach dessen Ableben (1703)

„von Wort zu Wort aufmerksam überlesen, mit den lateinischen Quellen konferiret, korrigiret usw.“ Ihre Darstellungen sind dem Umfange nach auf ein Viertel jener der „Neuen Legende“ gekürzt, um das Buch größerer Verbreitung zugänglich zu machen. Sie beschränken sich auf noch kürzere biographische Einleitungs- und Schlußberichte, in der Erzählung auf wenige markante Wunderereignisse. In wenigen bedeutungsvollen Hauptlinien zeichnen sie das Heiligen- oder Märthyrerleben. Von seinen Legendensammlungen sagt Martin selbst: „Dise Legenden hab ich nicht aus meinem Kopff erdichtet, sonder aus bewehrten Legend-Schreibern fürnemlich aus dem Baronio, Surio Bollando 2c. mit großer Mühe herausgezogen“. Deshalb überwiegt auch die Objektivität der Darstellung, wie sie in den Aufzeichnungen (Acta Sanctorum) der Bollandisten vorlag. Allzu oft untermalte in Martins früheren Werken eine grübelnde Selbstbetrachtung und Versenkung ins eigene Ich das Ganze mit mystischer Grundfärbung. „Anmuthige Seuffzer und Gebettlein“ mischten sich ein, z. B. [22]:

> „O wer hat von so vilem Gebett jemal gehört? O wer kann sich hierüber gnug verwundern? Ja so wunderliche Ding glauben? O was tun wir dagegen? O was für ein kurtzes Gebett machen wir täglich daher? O wie vil Zeit zu betten hätten wir, wan wir unserm Schlaffen, Schwätzen, Faullentzen, Spazieren, Spielen und Conversieren . . . etwas wollten abbrechen . . .“

Martin's schlichtes und ganz objektives Legenden-Erzählen meidet aber alle „Ausschweifungen“ dieser Art. Nur „den Kern und das Marck des geführten Lebens eines jeden Heiligen“ nimmt er in seine Erzählung auf. Immer mehr tritt der Erzieher und Seelsorger zugunsten des Dichters in ihm zurück.

Eine größere Gegenüberstellung der Martin'schen Vorlagen mit seiner eigenen Ausgestaltuug läßt die Frage aufkommen, ob Martin bei keiner seiner Historien und Legenden aus dem Reichtum deutscher Sammlungen geschöpft habe. Obwohl die Betrachtung einzelner Legenden fast ohne Ausnahme lateinische Vorlagen ergibt, wäre es möglich, daß Martin auch neben den kaum benützten deutschen Surius-Bearbeitungen des Leuchtius und Fabricius eine jener zahlreichen Ausgaben des „Lebens der Heiligen“ (des Wenzelpassionals) [23] gekannt hätte. Dieses sehr verbreitete Buch, das nach 1471 mehrere Auflagen erlebte, stellt aber „eine Kompilation aus den verschiedensten Werken“ dar (a. a. O.), wie nur aus genauen Einzeluntersuchungen zu erkennen ist. Martin jedoch schreibt ausdrücklich, daß er seine Legenden „aus bewehrten Legend-Schreibern fürnemlich aus dem Baronio, Surio, Bollando, Fabricio, wie auch aus vilen Ordens-Chroniken, absonderlichen Lebensbeschreibungen der Heiligen, mit grosser Mühe herausgezogen“ habe.

Nicht einmal die „Legenda aurea" des Jakobus a Voragine oder ihre weitbekannte elsässische Uebersetzung[24] hat er zu Rate gezogen. Wenigstens findet sich in Martin's Sammlung keine Angleichung an die für die Legenda aurea charakteristischen Namens-ethymologien. Dazu kommt, daß Jakobus a Voragine nur das Wissenswerte aus seinen Quellen aufgreift, also auswählt. Martin, den zwar ein ähnliches Verfahren kennzeichnet, der aber dabei fast immer nur auf ein und dieselbe Quelle oder auf zwei sich ergänzende (Surius und Bollandus) zurückgeht, konnte nur grundlegende, umfassende Vorlagen wählen, nicht kompilierte Auslesen. Dasselbe ist für das Heiligenleben des Hermann von Fritzlar zu vermuten[25].

Unsicher bleibt somit Martin's Unterscheidung zwischen „alten" bezw. „uralten" und „neuen" Legenden. Nachdem Martin „der alten und neuen Legenden in teutscher Sprach genugsame und schier in allen Häusern getruckt" fand, erklärt er weiter: „Die uralte Legenden seynd zwar am aller-annehmlichsten, dannoch sogar einfältig beschriben, daß die jetzige nasswitzige Welt deren nur lachet und spottet. Unter disen alten Legenden seynd zwar viele, welche mehr den Fabeln, als den wahrhafftigen Geschichten gleichen: desswegen sie von keinem Verständigen gut geheissen, sonder von allen verworffen werden". Ob Martin hier vielleicht an frühere mittelalterliche Exempel und solche Wundererzählungen dachte, die keine beglaubigte Geschichte überlieferten, sondern das Leben beschrieben, „wie es sich in der Erinnerung und Vorstellung des damaligen Volksglaubens zur Legende gestaltete"[26], soll hier nicht entschieden werden.

„Die neue Legenden seynd zwar weit besser und warhaffter, der mehrere Teil aber ... der Leben der Heiligen ist gar zu kurtz, die längere aber gar so trocken beschriben, dass sie dem Hertzen keine Kraft, noch dem Gemüth einige Ermunterung bringen".

Da aber Martin bei einigen dieser „neuen" Legenden glaubt, „dass in etlichen vile Fehler wider das Brevier und die bewährte Geschichtsschreiber eingeschlichen seien", wird erst eine tieferdringende Erörterung dieses Problems vielleicht Klarheit bringen. Auch auf die rheinischen Klosterbibliotheken der Capuziner müßte sich eine solche Untersuchung ausdehnen, um Schultes Ansicht[27] zu beweisen.

„Etwas ausführlicher als die gar kurtze seynd, und etwas anmuthiger als die gar trockene beschriben worden", so erscheinen Martin's Legenden, wenn man sie mit ihren Vorlagen vergleicht. Vor allem benützte er die Acta Sanctorum der Bollandisten (auch den Henschenius und Papebrochius), die er in 27 Bänden, also die Monate Januar bis Juni, zur Hand hatte. Diese und die fehlende Monate ergänzte Surius, Baronius (An-

nales) und Ribadeneira (Flos Sanctorum)[28]. So folgt er z. B. in der Genovefalegende seiner Quelle (A. SS.) nahezu wörtlich[29]. Mit Vorliebe bringt er einzelne Ereignisse symbolischer Art aus dem Heiligenleben[30]:

„S. Germanus sahe ungefehr einen messingen pfennig mit einem kreutz bezeichnet auff dem Boden liegen, welchen er auffhebte und der jungfrauen gabe sprechend: Disen trage alzeit zu meiner gedächtnuss an deinem halse; und lasse nicht zu, dass jemand deinen halss oder finger mit silber oder gold oder perlen ziere. Dan wan die weltliche zierd dein gemüth belustiget, so wirstu der ewigen himmlischen zierd beraubt werden".

Mit besonderer Vorliebe vergegenwärtigt Martin seinen Lesern die körperlichen Schmerzen der Heiligen bis ins Einzelne des Vorgangs, indem er dabei das Rührendste und Schrecklichste in lebendiger Dialogform, in stillem Gebet oder klagendem Mitleiden steigert. Die Bevorzugung der Märtyrerlegenden veranschaulicht dies und deren Vorwort, wonach Martin seinen Geschichten von den lieben Heiligen Gottes gerne noch mehr der „schönen Affekten, Anmuthungen und Moralitäten beygefügt hätte". Das Heiligenleben der Apollonia wäre dafür ein sprechendes Beispiel[31]:

„... Allhie flosse das hauffige Blut aus dem mund, die haisse zähren aus den augen, und die schmertzliche seuffzer aus dem hertzen ... die vordere untere und obere zähn konten die wilde henckersknecht ohne grosse mühe ausschlagen ... Was nun diss für ein grausames torment gewesen seyn als diser Jungfrauen ihre gesunde vest stehende zähn mit zangen grimmiglich ausgerissen wurden: davon können diejenige, welche sich jeweilen einen schadhafften Backzahn lassen ausreissen, aus eigener erfahrnus etwas sagen ... O wol eine pein! O wol ein schmerz! O wol ein grimmiges unerträgliches torment!" ...

Jede Legende schließt Martin mit einem Gebet. Bisher ist dies „von keinem Legend-Schreiber geschehen, sonder zum Schaden der Ehren der Heiligen und des Verdienst des Lesenden unterlassen worden", wie er zutreffend behauptet. Bei der Bearbeitung seiner Vorlagen ist Martin dies besonders aufgefallen, denn oft bemerkt er das Fehlen eines solchen Gebetes, das in engem Zusammenhang steht mit den Wunderbegebenheiten der Legende und „welches doch nutz und nothwendig wäre, damit ein jeder Heilig zum wenigsten etwas verehrt werde"[32].

Es bedarf keiner besonderen Hinweise, daß Martin auch die Darstellung seiner „bewehrten Legend-Schreiber" so weit zusammendrängt und ändert, daß die Wiedergabe auf den ersten Blick ganz als sein Eigentum erscheint. Doch hat er mit seinen eigenen Worten nur „zu mehreremalen die Wort der Autoren, umbgewendet und zu mehrerer Klarheit gezogen"[33]. Berücksichtigt man die oft über 10 und noch mehr Folioseiten ausgedehnte Lebensbeschreibung der Acta, des Surius u. a., so versteht man Martin's will-

kürlich scheinende Auswahl und den Sinn seiner Worte: „Hab auch die Feder wider meinen Willen wegen gar zu grosser Dicke diss Buchs schier in allen Legenden müssen einhalten".

„Praktice" nicht „spekulative" entwickelt Martin den Fortgang der Handlung. Mit naiver Farbenfreude belebt er die kräftigen Holzschnittbilder des chronikartigen Berichts. Handlung auf Handlung, dramatische Bewegung und rhetorische Stilmittel gestalten die religiöse Umwelt dieser Menschen. Ihre Einzelschicksale wachsen zu idealen christlichen Vorbildern, ihr transzendentes Gerichtetsein triumphiert über ihr körperliches Leiden.

Dialoge, wie der folgende zwischen der hl. Agatha und ihrem Richter, bilden fast in jeder Legende das wirkungsvollste Mittel, Unwesentliches zu kürzen und Höhepunkte lebensnahe zusammenzudrängen: Es sprach der ergrimmte Richter:

„Wessen stands bist du? Sie: ich bin nicht allein freigeboren, sondern auch aus ansehnlichem geschlecht, gleichwie meine ausführliche geburtslinie bezeuget. Er: wann du von adligem geschlecht bist, warum erzeigest du dich dann eine knechtliche person zu seyn? Sie: Dieweil ich eine Dienerin Christi bin, desswegen erzeige ich an meinen sitten und kleidungen eine knechtliche person. Er: wie stimmt dies zusammen, dass du zugleich eine adlige und knechtliche person seyest? Sie: dies ist der höchste Adel, wan einer ein Diener Christi ist. Er: . . ."

In höchsten Erregungsmomenten aber verstummt die Leidende und die Gebärde birgt in ihrem Ausdruck, was die Stimme versagt. Als z. B. auf die hl. Martina „ein gar grosser und grausamer Löw, welcher täglich 40 Pfund Fleisch und 30 Pfund weiss brod frasse", gehetzt wird, und sie abermals der Kaiser zum Opfern aufforderte, gab ihm „die hl. Marthrin keine Antwort, sondern erhebte ihre händ und augen gegen Himmel" [34].

So entstand durch Martins Durcharbeitung, Kürzung und Entfaltung, durch seine kindlich gläubige Zurede dieses Legendenbuch des 18. Jahrhunderts, das auch beim nichtkatholischen Volke eine anerkennende Aufnahme fand [35]. Martin's poetische Beseelung gestaltete seine Heiligengeschichten auch derart, daß sie, neben ihrem Verlangen nach Erbauung des Gläubigen, auch zu „einer geistlichen Rekreation" geschaffen sind. Daß er auch zu Unrecht angegriffen wurde, besagt eine Pfarrbuchnotiz [36], nach der „P. Martin ob . . . vitam Sanctorum etc. simplici mundo plus in detrimentum quam in aedificationem Religionis Catholicae notus est".

Der einheitliche Eindruck des gesamten Legendenwerkes bleibt stets gewahrt, obwohl es aus mannigfachen lateinischen Quellen zusammengetragen wurde. Die überall er-

strebte, objektiv wiederzugebende Anschauung der legendaren Heiligenbegebenheiten und seine eigens hinzugetretene Wahrnehmung des Göttlichen im menschlichen Gegenwartssein haben Martin's Werk vor allem für spätere Legendensammlungen bedeutsam gemacht. Eine solche Neuherausgabe, die 1844 auf Martin zurückgriff, bemerkte anfangs: „Martin hatte Sinn für das Große, Erhebende, Nützliche, Merkwürdige, wählte daher mit Geschick, wußte in der Behandlung ab- und zuzugeben, und so mußte es ihm gelingen, ein Werk zustande zu bringen, das alle Bedürfnisse des Volkes von dieser Seite befriedigte, das darum mehr als ein Jahrhundert bei ihm vorgehalten und an dem die Neueren gar vieles lernen und sich merken könnten".

Endlich vergegenwärtigen Martin's Heiligenlegenden in der religiösen Dichtung auf selbsteigene Weise die populäre katholische Heiligenverehrung. Diese ist von vorn herein alles andere als „verschleierter Polytheismus". Ihre Wurzeln liegen tiefer und gefestigter auf rein christlichem, nicht auf heidnischem Boden [37], wie es z. B. die mittelalterlichen Heiligenlegenden schon umfassend erwiesen haben. „Die Ehrfurcht", die sie als ihr Wesensmoment „mit der antiken Heroenverehrung teilt, ist aber jedem Einwirken des Heiligerhabenen in der Geschichte, auch eben der religiösen Legende gemeinsam". Diese schlichte, ehrfurchtsvolle Hinwendung zu einem vorbildlichen Heiligenleben hat Martin auch dadurch erstrebt, daß er dem Leser nach Anhörung oder Lesung der Wunderbegebenheit ein Gebet zu sprechen anrät. Der ideelle und handelnde Träger der katholischen Heiligenlegende, der Heilige, ist dem frommen Menschen jeder glaubenspositiven Zeit nicht nur ein erhabenes Vorbild, sondern eben im weitesten Sinne ein Symbol der „auferbauenden Kräfte des Leibes Christi". Daher besitzt er auch für ihn, wo immer seine Gestalt in noch so schlichter Kunstform sich zeigt, nicht bloß eine „ethische, sondern auch eine religiöse Bedeutsamkeit [38].

In der Heiligenlegendendichtung ist dann das subjektiv oder objektiv sich aussprechende Erlebnis an seiner Erscheinung oder der schon überkommenen legendaren Kunstform nach katholischer und protestantischer Auffassung sehr wesensverschieden ausgeprägt worden.

III.

Martin's literarischer Einfluß auf das 18. Jahrhundert.

Wiederholte Neuausgaben von Martins Legenden erschienen nach seinem Tode (Köln und Frankfurt 1717, 1724, 1726; München 1740, 1741; Augsburg 1765, 1793, 1799, 1808). Doch nur etwa bis zur Mitte des Jahrhunderts blieben sprachlich-orthographische Aenderungen dabei praktisch im Vordergrund. Weder Sinn noch eigentliche Ausdrucksweise Martins haben bis dahin merkbare Verschiedenheit erkennen lassen. So wie sein „Großes Leben Christi" zu einer sehr ergiebigen Quelle für das religiöse Volksschauspiel wurde, indem nicht weniger als fünf Paradeisspiele, sechs Passionsspiele und zwei Schäferspiele in Prosa und Versform ihre geistig-literarische Abhängigkeit erwiesen haben [39], ist auch für einzelne Legenden, besonders für die Genovevalegende (des Volksbuchs) und für die Griseldis- und Hirlandalegende Martin's Einfluß bis zur Romantik lebendig geblieben. Immer mehr trat der ursprüngliche Autor und das Charakteristische seines Werks in den Hintergrund. In einigen Volksbüchern ist das Verfasser-Ich ganz geschwunden und die Ueberlieferungen haben mit dem einmal vorhandenen Stoff auch dessen empirische Wahrheit übernommen.

Etwas später machen sich aber in Martin's Legendenausgaben grundverschiedene Inhaltsänderungen fühlbar, zumal wenn moralische Reflexionen und Martins Neigung, möglichst Rührendes und Empfindsames zu betonen, ihrem allgemeineren Interesse als christlicher Volkserzählung, ja abenteuerlicher Wundergeschichte entgegenstanden. Bei vielen Neudarstellungen des 19. Jahrhunderts hat jedoch das dem Kernsinn der Legendenurgestalt wesenseigene ethische Moment keinen Bedeutungswandel erlebt. Nur rationalistische Liebhabereien der Aufklärung haben mit ihm ein kurzes, humoristisch-unterhaltsames Spiel versucht, das zuweilen der rein polemischen Tendenz diente. Denn — so hieß es — „die Geschichte der Heiligen ist ein fruchtbares Feld von Erfindungen und artigen Scherzen, welches bisher unter den Deutschen ganz vernachlässigt worden ist" [40] (1769).

Die noch volkstümlichere, *religiöse Malerei* zeigt der Dichtung verwandt ebensolche unfruchtbare Parallelerscheinungen. Sie vervollkommnet, wie die Entwicklungslinien des „kleinen Heiligenbildes" [41] sehr plastisch verdeutlichen, mit ihrer aufsteigenden Bewegung im 17., mit kurzem Höhepunktsstreben in den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts und im Augsburger Rokoko (1740), dann mit jedem künstlerischen und volkstümlichen Niedergang in der Aufklärung und endlich in der romantischen Nazarener-

bewegung das geistige, wie literarisch-künstlerische Gesamtbild in seiner damaligen bewegten Linien- und Rahmenverzerrung und deren Restaurierung. Das „Heiligenbild" als bildlich überragende Einswerdung einzelner Wunderbegebenheiten einer Legende wendet sich in dieser Zeit gegen den alleszersetzenden Aufklärungsgeist, indem es betont: Animal anima duae sunt res!

In welchem Maße Martin's Legenden damals im katholischen Volke lebendig wirkten, ist heute viel schwerer zu überschauen als die kritisch-ablehnenden Aeußerungen der beginnenden Aufklärung. Martin und den „Cochemiten" begegnete man mit Anfeindungen jeder Art. Denn ihr in schlicht religiöser Andachtsform hervorgetretenes, persönliches oder zeitlich-volkhaftes Verhältnis zum Ewigen, zu Gott und seinen Heiligen hat eine neuerstandene Philosophie bewußt abgelehnt. Die stofflichen und menschlichen Träger einer Legende sind jetzt in den Mittelpunkt eines natürlichen Interesses und seiner Kritikfreude gerückt. Dagegen wird ihre symbolhafte Verhüllung einer übernatürlich einwirkenden Gnadenwelt und einer Gott zugewandten Glaubensfreude als religiös wesensfremd empfunden. Veranschaulichte das Barock einen theozentrischen Glaubenshöhepunkt, so vermag jetzt der auch die Dichtung durchdringende Aufklärungsgeist seine anthropozentrische Verstandesherrschaft nicht zu verbergen. Diese aber widersprach katholischem Fühlen und Denken.

Zunächst wird Martin als „Oberseufzervorschneider" und seine Legenden als „Scrupel-Chartequen nnd anderes schmerzhafte Seelenbrod, so in dem Gehirn der Scheinheiligkeit gebacken wird" [42] verspottet. Die Martin'sche Legende hat sich aber gerade aus katholischen Kreisen besonders schwer verdrängen lassen und behauptete sich im dürftigen literarischen Besitz, der sich unter dem Volke jener „trostlosen Zeit" vorgefunden hat [43]. An einer Stelle heißt es „Der gemeine Mann des naivgläubigen Volkes ist aber noch viel zu ungebildet, als daß er außer der Legende und Cochems Schriften irgend eine Lektüre verdauen könnte" [44]. Und doch ist in dieser Zeit Martins „Kleine Legende" (des Dionysius) nach bereits sieben Auflagen nochmals 1799 und 1808 erschienen. Sie mußte sich aber strengen kritischen Untersuchungen unterziehen und manche „Besserung" auf sich nehmen, die sie als Dichtung und Erbauungswerk verunstalteten. Man würdigte die ursprüngliche religiöse Dichtung zu einer nüchternen, zweckgerichteten und moralisierenden Nutzanwendung herab. — Schließlich verbot ein Regierungsdekret [45] von 1826 „alle vor dem Jahre 1790 aufgelegten Werke des Pater Martin von Cochem".

Den Legenden sind „hin und wieder verschiedene lehrreiche Sittenlehren beigefügt

worden" (Ausgabe von 1799). Eine solche „Cochem'sche Legende" hat 1799 wohl auch Goethe in der Hand gehabt (Briefe aus der Schweiz: 11. November 1799), als er nach der Lesung der Alexiuslegende von den „abgeschmackten Anwendungen dieses Schriftstellers" spricht[46]. Vielleicht störten Goethe die Ausruf der Braut des hl. Alexius[47]:

> Diese kam nach dessen Tode „in Trauer-Kleidern dahin, fiele über den kalten Leichnam, und schrye untröstlicher weiss: Wehe mir, o mein hertzallerliebster Bräutigam! Bisshero bin ich wie ein einsames Turteltäubchen gewesen. Heut aber hast du mich zu einer Wittib gemacht. O du mein hertziger schatz, wie hast du mich doch also können betrüben . . ."

Grillparzer dagegen — an den an dieser Stelle kurz erinnert sei — erwähnte die „wichtige Veränderung" in seinem Inneren, als er 1809 eine Ausgabe der „Heiligen- und Wundergeschichten des Pater Cochem" zufällig „unter altem Gerümpel auf dem Dachboden" findet. „Ich glaube", sagte er, „die Leiden und Qualen der Märthyrer ebenso gut erdulden zu können als jene Glaubensmänner. Ich beschloß, Geistlicher zu werden, wobei ich aber nur auf den Einsiedler und Märthyrer mein Absehen richtete"[48].

Die Heiligenlegende des endenden 18. Jahrhunderts ist Ausdruck des moralischen Verhaltens des Einzelnen geworden. Nicht mehr ist sie Gestaltung objektiver Glaubenstatsachen oder katholischer Volksfrömmigkeit. Irdisches Erkenntnisstreben und der Moralismus der Aufklärung dringen in sie ein; denn der Hauptcharakterzug dieser Zeit führt vom Erleben zum Erdenken Gottes. Aus der theozentrischen Frömmigkeit der Zeit Martins, des Barock oder der Hochscholastik war nichts ausgeschlossen, was menschlichem Mittlersinn diente: „denn ein Mensch kann Gott nie und nimmer anders fassen denn in Spiegeln und Gleichnissen des Menschlichen. Die theozentrische Frömmigkeit war nur ein Uebersichhinausweisen des Menschlichen auf Gott, . . . eine Verschiebung des Sichtbaren dem Unsichtbaren zu"[49]. Jetzt aber ist zum Selbstzweck herabgesunken, was als symbolischer Schleier Heilig-Erhabenes, Unvergänglich-Ewiges in dichterische Kunstform einhüllte. Was naiv religiöses Erlebnis war, ist erlernbares, auch sentimentales Nachfühlen geworden. Im Einzelnen wird die Legende dieser Zeit erkennen lassen, wie sehr sie nicht aus gläubig-religiösem Neubilden des Gegebenen als vielmehr aus phantasie- und verstandestätigem Nachbilden des Ueberkommenen hervorging.

IV.

Rationelle, protestantische „Heiligenlegenden"-Dichtung.

1. Legendensammlungen der Aufklärung.

Die wenigen noch zugänglichen Legendensammlungen des späteren 18. Jahrhunderts sind dem Wesen religiöser Poesie nahezu völlig entfremdet. Der Gesichtswinkel des Ewigen erscheint ganz auf die irdische Vergänglichkeitslinie eingeengt. Eine praktische Absicht hat die einer Heiligenlegende eingeborene „Tendenz" aus ihrem Reich verdrängt, so wie das Streben nach Glück, jene Sehnsucht nach der Gnade, die sich mit dem katholischen Wunderglauben in der Heiligenlegende so eng verknüpft findet. Vieles Wertvolle und noch mehr Schädliches auf diesem Gebiet vernichtete die aufklärerische Bücherzensur am Wiener Hof und in Oesterreich [50]. So steht in einer Verordnung [51] des Jahres 1786: „Es ist sogleich der ganze Wust unbrauchbarer Gebet- und Andachtsbücher, Legenden und übrigen theologischen Ungereimtheiten in die Stampf zu geben". 1791 hören wir aus Wien, daß man Martin's Heiligenlegenden unter anderem Bücherkram versteigert habe. Die geistlichen Büchersammlungen der von Joseph II. aufgehobenen Klöster enthielten nicht weniger als 95 907 Handschriften und Drucke, von denen etwa 75 % „asketische Bücheln, abgeschmakte Legenden" ... als „Wust" versteigert wurden [52]. Die Legenden können „so, wie sie sind, nie ein Lesebuch für den gemeinen Mann sein", urteilt der Verfasser einer „Neuen Legende der Heiligen", die „mit kritischen Bemerkungen" 1784 zu Salzburg erschien [53]. Ihr Untertitel ist typisch: „Nach einem hinterlassenen Manuskript des Voltaire" (!). Sechs Fabeln leiten diese Sammlung ein, die der Geist Voltaire's durch satirische Verdrehungen aus einem Heiligenleben geschaffen hatte. Von der Heiligenlegende borgte sich diese „Verdichtung" nur den Namen. Mit anekdotenhafter Ueberraschung gipfelt ihre Moral stets darin, zu zeigen, wie wenig der Heilige ein Heiliger war, wie sehr es vielmehr und offensichtlich die Geschichte beweise und die Fabel lehre, „daß jene größtenteils Schurken oder Narren gewesen". Ganz im Geiste Voltaire's spricht der anonyme Bearbeiter [54]:

> „Ich habe bey diesem kleinen Werk blos die Absicht, die katholischen Menschen überhaupt aufmerksam auf die Legende ihrer Heiligen zu machen.... Wenn ihnen dann ihr Herz und Verstand sagt, daß die meisten Narren oder Schurken waren, und sie doch fortfahren, vor ihre Altäre hin zuknien, so müssen sie selbst eines von beyden seyn".

So verspottete man den katholischen Volksglauben. „Heiligenlegenden" dieser Machart sind in jener Zeit häufig (z. B. Chronik der Heiligen [1787], Kordon der

Heiligen um den Bettelsack, Rom [!] 1790, Satirische Biographie der Altväter . . . 1790 u. a.). In einem „Almanach der Heiligen“ [55] von 1788 findet sich — wiederum charakteristisch — auch eine Legende, deren nüchterne „Nutzanwendung“ nichts anderes verkündet, als daß der hl. Ulrich gegen Mäuse anzurufen sei. Bei anderen erscheint Pater Martin von Cochem in geistlichen Liedern mit „Musik“ zum humoristischen Vortrag herabgewürdigt und Abraham a Sancta Clara als „verschollener geistlicher Lustigmacher“ in den Mittelpunkt gestellt. Spottlieder aber bilden den Hauptinhalt [56]. Ein Kompendium erbaulicher Nutzanwendungen bringt eine andere „Legende für den gemeinen Mann“ (1788). Gegen Martin's „sogenannte Exempelbücher und geistliche A B C“ ist sie geschrieben. Ein Lexikon über „Folgen der Tugend und des Lasters“ kennzeichnet das Ganze. Alle diese spöttischen „Dichtungen“ blicken mit naiv-satirischer Absicht auf die erhabene Würde und vorbildliche Menschlichkeit der Heiligen, deren Heiligkeit für sie Aberglaube bedeutet. Geistreiche Wundermärchen bilden sich aus den legendaren Ereignissen, indem sie die gnadenerfüllte Begebenheit in einem Heiligenleben zu einer kleinlichen Alltagsepisode verunstalten. In ihrer beschränkten Zweckhaftigkeit verzichteten sie von Anfang an (Voltaire!) auf jede erbauliche Erwartung und Belehrung der wahrhaft Gläubigen, wofür ihre inhaltslose Zerrissenheit beispielsreich ist und eindeutig.

Gegen diese und andere Winkelschriften dieser Gattung, wendet sich — den religiösen Standpunkt, das „Ehrwürdige“ des Volkes verteidigend — die Oberdeutsche Literaturzeitung (1788, III, S. 1651 f.): „Jeder Leser wird mehr Schonung gegen die von Katholiken verehrten Heiligen wünschen“.

So wurde die noch zu Martin's Zeit in so gläubig schlichtem Volkston berichtende, wahre religiöse und vom Wunder konzentrisch bewegte Begebenheit, die fromme Heiligenlegende, mit Zaubergeschichten und travestierend mit frivolen Heldenerzählungen gleichgestellt und ihres dichterischen Gewandes wie geistlichen Inhaltes völlig beraubt [57]. Weite Kreise des Volkes vergaßen, daß die Legende in ihrer religiösen Erscheinung irdisch-überirdisch wirkende Ereignisse veranschaulicht. In diesen kann sie zwar dem Gegenwartssein verhaftet bleiben, sie gewährt aber zugleich Rückblicke auf ihre historische Bedingtheit. Zu einem sinnbildlichen zeitlosen Abbild und Urbild des „Legendarischen“ stattet sie ihre Begebenheiten aus, das reich an Motiven der Ausmalung immer einen Vorgang im Vordergrund festhält: das überirdische Gnadenwirken im menschlichen Lebensraum.

Mit dieser satirischen und ironisierenden Haltung tritt in anderen Sammlungen das

reine Unterhaltungsmoment hervor. Die „Legenden aus der Geschichte des Mittelalters und der neueren Zeiten" (1796) beanspruchen nur und nichts anderes „als den Liebhabern einer unterhaltenden Lektüre hiemit einen neuen Beitrag zur Befriedigung ihres Wunsches zu liefern". Doch von Heiligengestalten und religiös Gott zugewandten Begebenheiten ist keine Andeutung. Am wenigsten verdienen „Legenden" dieser Art im Gattungsbereich der Legende und ihrer Dichtung genannt zu werden.

Die ersten wirkungsvoll auftretenden Ursachen dieser Wegbewegung von der Urart der Heiligenlegende sind trotz der mittelalterlich schon schwankenden Inhaltsbetonung erst im Reformationszeitalter fühlbar geworden. Dort nimmt eine von literarisch-religiösen Strömungen sichtlich durchbrochene Entwicklungslinie ihren Anfang, die von der religiösen Heiligenlegende über die davon abgeleitete Heiligensage zur noch weiter um sich greifenden, märchengleich-erzählenden Volkslegende führt. Das eigentliche „Legendarische" dieser Dichtungen nimmt je nach seiner irdischen oder metaphysischen Gebundenheit satirisch-humoristische, ethisch-ästhetische oder symbolhaft-menschliche Einkleidung des zum wesenlosen Inhalt gewordenen Stofflichen als sein Merkmal an.

2. Die Heiligenlegende des 18. Jahrhunderts.

Neben der Sammlung steht die Einzeldichtung, das Heiligenlied. Es hat — als lyrische Legendendichtung — zumal in der Aufklärungszeit keinen hervorragenden Ausdruck erreicht. Der Heilige ist Vorbild, „Patron oder Helfer in ganz bestimmten Anliegen. Nie liegt ein reines Gefühlsverhältnis vor. Das ist der Grund, warum die Literatur kaum Heiligenlieder von hoher künstlerischer Qualität kennt" [58]. Die Wegwendung vom Gefühl zum verstandeskritischen Moralismus brachte der Dichtung, besonders der religiösen keinen fruchtbaren Einfluß. Denn die Vernunftsherrschaft verdrängte jede Art der Heiligenverehrung. Sie glaubte nicht an eine Begnadigung und erblickte in den Heiligenleben nur ein Beispiel edlen Menschentums. Rationalistische Maßregeln gebieten, „der christliche Heilige darf kein Wundertäter sein, wie sie in den Legenden gemeiniglich vorkommen" [59]. Auch stehe der Heiligendienst des frommen Volkes in keiner notwendigen Verbindung mit der katholischen Religion und ihrem Kultus. Die Heiligenlegenden selbst „müßten von allem Wunderbaren und Zweifelhaften frei sein" [60].

Der subjektiv-lyrische Urgrund des Heiligenliedes widerstrebt dem episch-gedanklichen Moment in der Heiligenlegende. Nur ein anthropozentrisches Tugendbild zu geben, wie es die religiöse Aufklärungsdichtung oft versuchte, läßt sich nicht mit ihren höheren,

zeitlosen Forderungen vereinen. In dieser Zeit aber wird es besonders deutlich, wie die schlichte Anschaulichkeit im Darstellen und Geschehenlassen sich vielartig mit dem künstlerischen und religiösen Standpunkt des Dichters verändern kann, wenn er das Ueberlieferte mit subjektiver oder objektiver Betonung neu erscheinen läßt. Für die Heiligenlegende in jeder Darstellungsform besitzen jedoch objektives Schauen und subjektives Ich-Erleben bedeutsamen Einfluß.

Kritisch und vorsichtig durchblickt man in dieser Zeit jede Darstellung aus dem Heiligenleben, ob Wirklichkeit ihre Geschichte enthalte oder spielerisches Spötteln, wie lehrreich letztlich ihr Evangelium sei, das sie mit so überredendem Eifer verkündet. Was eine Heiligenlegende also wolle, fragt man, wozu man sie wiederum in dieser oder jener Gestalt erneut hervorbringe [61]. Allzu oft habe es sich gezeigt, „daß unzählige solcher Heiligenlegenden dieses Namens unwürdig und ihre Geschichte so voller Aberglaubens und abgeschmackter Wunder sind, daß sie bei Verständigen nicht nur Ekel, sondern auch Verdacht gegen die wenigen glaubwürdigen Erzählungen erwecken" (Lessing) [62].

Die klagenden Urteile der Zeit sind unbegrenzt; sie bestätigen und erklären den Niedergang dieser Dichtungsgattung. In Kalendern und unscheinbaren Volksbüchlein sind sie ausgesprochen als bedeutsame, wenn auch wenig beachtete Zeitdokumente. Sie tragen dazu bei, das Glaubensbild jener Zeit in ihrer Dichtung wiederzuerkennen [63].

Mit der rationalistischen, protestantischen Legendendichtung wurde das Zufällige zum Wesentlichen erhoben, das Wesentliche aber, „die Anbetung und Verehrung des Unendlichen" ist ganz vernachlässigt worden [64]. Der hl. Aloysius z. B. sei ein „wunderlicher Heiliger, der der Jugend nicht als Muster vorgestellt werden muß" (1783). Die Legenden selbst gäben uns von „unglaublichen Torheiten" Bericht und würden mit den „unsinnigsten Mährlein die Jugend schlechterdings ganz um ihren gesunden Verstand bringen". Der Autor eines dreibändigen Werkes „Die Heiligen nach den Volksbegriffen" [65] (1791) klagt resigniert: „Die Legendenschreiber verfaßten ihre Legenden gar nicht mit der gehörigen Belehrung. Sie schreiben geradezu sonderbare Sachen hin, ohne daß sie sich bemühten, die Heiligen von jener Seite anschaulich zu machen, von der man sie nachahmen kann und soll. Eine Legeude soll eigentlich so eingerichtet sein, daß sie nur eine Glaubens- und Sittenlehre durch Beispiele wäre" (3. Bd. S. 387). Diese Stimmen entsprechen durchaus der religiösen und literarischen Lage der Zeit und bestätigen, daß den Poeten der Josephinschen Aufklärungszeit „jener innere Hauch fehlte, der die erste Bedingung des dichterischen Schaffens ist". Ihre Stoffe „sind meist aus dem kleinen

subjektiven Leben herausgeschnitten“ [68]. Sie lassen jedes Anzeichen metaphysischen Strebens und Schauens vermissen.

So sehr hatte sich die Heiligenlegende in der Meinung des Volkes geändert, daß man sie mit einem Katalog moralischer Nutzanwendungen zu erneuern glaubte. Ein Pater Priszilian will z. B. „Legenden“ schreiben und zwar auf „Katechismusart“, welche jetzt die Lieblingsart ist, „denn da gibt eine Frage die andere, und da soll man alles in Fragen und Antworten anbringen, was man bei den heutigen Freigeistern gerne angebracht haben will“. Ein „Nachtstück“ nannte die Romantik später eine solche Art der Legendendichtung — und mit Recht. „Das Uebertriebene, Triste im Leben der Heiligen wurde ausgemerzt und dafür etwas mehr bürgerliche Moral eingelegt“ (Görres 1807, S. 44: „Die deutschen Volksbücher“). Ja, man ging noch weiter. Man beauftragte die Kritik, „sämtliche Legendenwunder auszuweisen oder sie wenigstens auf das höchst Notdürftige zu beschränken — und dann bei Erzählung der Geduldeten bescheiden zu tun, und sie mit sinkender, nur halb vernehmlicher Stimme, und nur so unter uns vorzutragen . . . .“ (!). Die Legendendichtung dieser Zeit hat, mit Görres Worten, „den materiellen Schein zur einzigen Realität“ erhoben und danach getrachtet, „das immateriel Reale aber zum Scheine herabzuwürdigen“. Nur so konnte es geschehen, daß die „Legendeu, authentische wie poetische frisch übermahlt, und im Gusto der Zeit umgebildet“ wurden. Dabei wurden „die Lichter etwas gebrochen und gedämpft; der Schlagschatten mit Weiß aufgesetzt, damit das Ganze eine mäßigere, mehr nüchterne und darum minder anstößige Wirkung mache“ (a.a.O.). Für die spärlichen Legendendichtungen im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts sind Cajetan Tschinks „Wundergeschichten samt den Schlüsseln zu ihrer Erklärung“ (Wien 1792) typisch. Von pietistisch-frömmelndem Scheine umgeben bieten sie unserem Betrachtungsgang nur unbedeutende Lichtpunkte auf Seitenrichtungen. Ein oberflächliches Spielen mit Stoffen und Formen des religiösen Volksgutes ist ihnen wesensgemäß; aus dem historischen, irrationalen Eingreifen göttlicher Gnade erfanden sie eine geistvolle, rationale Pointenbeleuchtung. Romanzen Hans Sachs’scher Klangart und ungereimte Erzählungsformen machen sich unter den folgenden Einzeldichtungen bemerkbar.

Die legendare Marienerzählung der Karschin (1764) „Das Wunderbild“ hält noch am naiven Wunderglauben einer Alltagsbegebenheit fest. Langbein’s „Die Heilige oder das natürliche Wunder“ (1835) spielt scherzhaft um eine pointiert erleuchtete Liebesepisode der hl. Ursula, andere seiner „Legenden“ („Der Substitut des hl. Georg“, „Der Kapaun“) atmen unverfälscht Lessing’schen Fabelgeist. Vor allem Wieland

gehört (neben Pfeffel und Hölty) dieser unterhaltenden-satirischen Richtung an durch seine Uebersetzung von „humorvollen Legenden“ des Jesuiten P. Angelin und anderen Dichtungen aus legendarer Stoffwelt. Am deutlichsten zeigen die abenteuerreiche legendare Episode von „Clelia und Sinebald“ aus dem 12. Jahrhundert und die „Anekdoten vom hl. Martin“ die spielerische Verwebung des Wunderbaren mit dem Natürlichen[67].

Herder, Kosegarten und Goethe, die im Folgenden in unser Blickfeld treten, vergegenwärtigen die forschenden und gestaltenden religiösen Kräfte des protestantischen Jahrhunderts auf unserem Gebiet. Die Fabel[68], die Lieblingsdichtung des Jahrhunderts, bemüht sich damals, die ursprünglich religiösen Stoffe und Motive aus den Heiligenleben in ihre moralischen Gewänder einzuhüllen, ein zeitgeschichtliches Merkmal, das deutlich noch Herder's Legenden eigen ist.

a. Herder.

Erst mit Herder beginnt eine geläuterte, historisch verwachsene und positiv kritische Legendenbetrachtung, die als Forschung und Dichtung wieder im katholischen Heiligenglauben und Verehrung wurzelt. Denn Herder reinigte das „Erhabene“ vom „Gemeinen“, förderte die literarische und allgemeinchristliche Erneuerung der Legende. Seine „Legenden“ sind zweifellos als direkte Illustration seiner im selben Jahre erschienenen Abhandlung „Ueber die Legende“ (1797) anzusehen. Diese rein kritische Erwägung stellt das erste Anzeichen der Abwendung von der gesamten, mit unkünstlerischen Tendenzen behafteten Aufklärungsdichtung dar. Doch Herder's Kritik vernichtet nicht; sie erneuert, was lebensberechtigt seiner Natur nach im gläubigen Volke jahrhundertelang fortwährte. Positives will sie, von einem erforschten Idealbild ist sie leidenschaftlich eingenommen. Diesem strebt sie nach historisch weitgehendem Rückblick auf das mittelalterliche Vorbild („leben der heiligen“, „vitae patrum“) und auf die noch herrschende rationalistische Gleichgültigkeit mutig, ja richtungsweisend entgegen.

Herder begreift von neuem das Wesen einer Heiligenlegende, ihre „transzendente Erhabenheit“, ihre „geistige Anmuth und Seelengröße“. „Spottet nicht, sondern bessert!“, so lautet sein Mahnruf; „denn eine kleine Legende wird mehr Rat und Trost enthalten, als vielleicht ein ganzes System kalter pharisäischer Sittenlehren“ (S. Werke, hg. v. Suphan Bd. 28, 167—245; Bd. 16, 387—398). „Legende“ nennt er eine „wunderbar fromme Erzählung“, vorzüglich geeignet, um durchs ganze Jahr hin „dem

Volke öffentlich vorgelesen und zu seiner häuslichen Erbauung fast einzig in die Hand gegeben" zu werden. Seit langer Zeit zeugen diese Gedanken vom tiefen Eindringen in der Heiligenlegende ursprünglichsten Sinn.

Aus Herder's pietistischer Gedankenwelt entspringt nun der Wunsch, diese Legendengestalten so erscheinen zulassen, „wie sie unserer Zeit anschaubar sind, wie sie unser Geist und unser Herz zu sehen begehrt". Noch weiter geht sein rationales Denken mit der Frage: „Gespottet hat man über sie (die Legendengestalten) genug, . . . darf man sie nicht auch einmal nützlich gebrauchen? — Muß das Schöne bloß nutzlos sein? — Kann es nicht auch stärkend, erquickend werden"? (16, 310).

Der tiefere Sinn — wie ihn Herder ausdenkt: „der Zweck der Legende" — enthüllt also, „Erbauungsschriften, Tugend- und Andachtsbilder" zu sein, „zu Erweckung ähnlicher Tugend, ähnlicher Andacht". Mit sanfter Gewalt spreche sie dem menschlichen Herzen zu. „Einkehr gebieten in sich selbst" sei ihre Bestimmung. Ein frommer Wunsch blieb dieser Gedanke. Denn hier vermissen wir Herder, den Dichter. Er „verfehlte den eigentümlichen Ton, strebte nach schwermütiger Empfindsamkeit und vergaß, daß eine gutmütige Naivität der wahre Charakter der Legende ist" [69] (Schiller). „Ueber den ganzen Teil (seiner „Legenden") herrscht ein gewisser mißmutiger Ton, der unangenehme Empfindungen macht. Schon in der Vorrede scheint er an eine moralische Hungersnot zu glauben, wo alle Rosen in Brot verwandelt werden sollen. Aber sein Brot ist wirklich zu wenig hausbacken, um eine stärkende Nahrung zu geben . . ." [70] (Körner).

Nur Stoffliches verknüpft Herders Dichtungen mit der reinen Heiligenlegende. Als Volkslegenden aber erheben sie keinen Anspruch auf glaubwürdig und volkstümlich-schlicht vorgebrachte Begebenheiten. Ihre innerliche, didaktisch-christliche Absicht nahm eine unterhaltende Erzählungstendenz an, sodaß endlich auch das wesenhaft Legendarische einer Volkslegende — ihre inhaltlich und zugleich formale Volkstümlichkeit — gänzlich wesenslos geworden ist. Seine Legenden sind ihrer Art nach einer feierlich von wechselhaften Versrhythmen getragenen, „wunderbar-frommen Erzählung" zu vergleichen, einer geschehnisreichen, christlichen Romanze oder zumeist — und nach Herders eigenen Worten — dem „lehrhaften Idyll". Einige Typenbildungen solcher christlicher, „idyllischen Legenden" sind: Die Parabel oder Gleichnislegende „Rosen", die Erzählung von Sankt Franziskus und der Cicada, ein Bild des Gedankens „in dem Kleinsten der Schöpfung zeiget sich des Schöpfers Macht und Huld am größten"; ferner „Sankt Johannes" u. a., alle mit erbaulicher Lehre einleitend und schließend. Andere kennzeichnet eine zeitsym-

bolische und polemische Anspielung („Die drei Blinden"). Diese rein menschliche Erbauungsmoral, die allen Legenden zugrunde liegt, verkündet endlich die zeitgemäß geeignetste Form der Fabel („Die Ameise"). Auch eine „lustige Legende" vom „Teufelchen mit dem verbrannten Daumen" bringt der Zyklus, die Wieland'schen Geistes ist [71] und zu Gottfried Keller vorausblicken läßt. Romantisches Gefühlserlebnis sprechen zwei Gedichte aus, die nicht wie die übrigen mit arabeskem Versspiel inhaltliche Schwächen verdecken: ein Lobgesang auf „Cäcilia" und die Künstlerlegende „Das Bild der Andacht". In ihren Motiven kann diese A. W. Schlegels „St. Lucas-Legende" verglichen werden, wenn sie auch bei ihrer lehrhaften Trockenheit über die Beschreibung einer andächtigen Stimmung nicht hinauskommt. Bei vielen seiner Legenden aber stören die langen Prologe und Epiloge, satirisch-kritische Seitenblicke lenken ab, moralische Auseinandersetzungen erschweren den künstlerischen Aufstieg des Ganzen und seine Geschlossenheit des religiösen Ausdruckswillens [72].

Aus Herder's Legenden bleibt zu erkennen, daß sein protestantischer Wunder- und Gnadenglauben vom katholischen weit entfernt ist. Caroline von Herder berichtet einmal, was hierzu bedeutsam ist [73]: „In Weimar wurde bei Anlaß dieser Legenden über Wunder viel hin und her geredet. Gewisse Männer ... stellten den krassesten, mißgestaltetsten Begriff davon auf, nämlich ein Wunder müsse ohne allen Zusammenhang mit der Gegenwart, dem Natürlichen sich ereignen; je weniger es Bezug auf den Menschen, dem es begegne, habe, ... desto vollendeter sei es ein Wunder". Doch für Herder bedeutet auch das dogmatisch Wunderbare nicht kernhafter Wesensbestandteil einer Legende, sondern nur nebensächliche, mehr zufällige Ausgestaltung. „Was könnte ich durch ein Wunder lernen, was ich nicht durch Vernunft und Schrift viel klärer lernte? Vielmehr bittet meine Vernunft in der sechsten Bitte: bewahre mich Gott vor Wundern" (19, 53). Was Herder's Legenden angeht — so urteilt J. Görres (Schr. III, 94 f.) —, so vermochte er nicht, „die subjektive Empfindung und die innere wirkende Kraft, die aufs Objekt geht, gehörig auseinander zu halten". Kein „Aufmerken aufs Göttliche" spricht aus ihnen. „Andacht sollte sie lesen; Andacht sollten sie einflößen und wirken". Doch streben sie weit weg vom erwünschten Ziele. Der protestantische Aufklärungsgeist allein hat sie verherrlicht, da ihm die rationalistische Umdeutung des Uebersinnlichen stets wesensgemäß war [74]. Ihr erzwungenes Frömmigkeitsnachfühlen hat in der Romantik nur heftigen Widerspruch erregt. „Hast Du Herders Legenden gelesen?" — so schreibt 1807 Dorothea an Fr. Schlegel — „Die scheinen mir sehr schlecht und absichtlich verkehrt und verdreht. Dante

würde ihm ganz gewiß seinen Platz dafür im Inferno angedeutet haben, des bin ich gewiß", — während Sulpiz Boisserée sie „einigermaßen in Schutz" nehmen will, „als verdienstlich für einen Calviner". Doch — schließt Dorothea — „verkehrt, bleibt verkehrt"[75]. Caroline von Herder suchte später die Legenden ins richtige Licht zu stellen, indem sie sich dankbar „jener Epopöen im Kleinen" erinnert.

„Sie thaten unserem Herzen wohl und erheiterten uns manche Stunde. Er (Herder) hat sie uns aus alten vergessenen Büchern genommen, was aber in diesen oft kraß und grell, voll Mährchen und Mönchsabsichten, ohne allen Zweck und Zusammenhang in der Erzählung hingestellt wird, das ward unter Herders Bearbeitung rein menschlich, geistig, ein eben so rührendes als erhebendes Beispiel vou Vorsehung, Tugend, Gottergebung" (a. a. O. S. 112).

Herder selbst scheint am wenigsten zufrieden mit seiner Dichtung: „Und so seyn sie denn, wie die, von denen sie erzählen, begraben! Vielleicht gehen sie in einer anderen Zeit fruchtreich hervor. Quiescant in pace". Sein frommer Wunsch ist indessen nicht in Erfüllung gegangen.

b. Kosegarten.

Ludwig Th. Kosegarten (1758—1818) wollte den bereits „verlorenen Herder wiederersetzen". Sein Beispiel bestimmte ihn, eine eigene Legendensammlung herauszugeben. Als erster in der Geschichte der deutschen Heiligenlegeude versuchte er — als protestantischer Pastor — mit seinen zwei Bänden „Legenden" (1804), katholische Heiligenlegenden darzustellen. In ihrem historischen Entstehungsbereich wollte er seine Neudichtung verwurzelt sehen, um möglichst unmittelbar aus den Quellen schöpfend, ungekünstelte Echtheit in der Wiedererzählung zu erreichen. Er wollte nichts weiter als die den umfangreichen Quellen entnommenen wunderbaren Ereignisse der Märtyrer und Heiligen unverfälscht wiedergeben, ohne erzwungenes Anpassen an den „heutigen Geschmack", ohne eine Zubereitung „für den ekeln Gaumen einer verwöhnten Lesewelt", wozu sich noch Herder bereit erklärte.

„Eine verständige Legendensammlung gehört zu den Bedürfnissen unseres, und im Grunde jedes Zeitalters". Nahezu wörtlich kehren diese Gedanken bei Martin von Cochem, A. W. Schlegel, J. Peter Silbert und Alban Stolz wieder. Heiligenlegenden aus der Vorzeit, keineswegs solche, „die in die Vorzeit hineingesagt sind", wollte Kosegarten mitteilen. Und da sie katholischer Vorstellungs- und Gedankenwelt sicherlich „verständlich und auch willkommen sein würden", erhoffte er, „innerhalb jener Kirche (der

katholischen) eine schonendere und dankenswertere Aufnahme als innerhalb derjenigen, welcher er selbst angehört" (Vorwort).

Legenden in Versen und Prosa bringt die Sammlung. Die Verslegenden, die teilweise, etwa in einer Franziskuslegende Ausdruck barocker Bildbewegung und Farbenfülle sind, kennzeichnet von vornherein eine durchaus lyrische Erlebnisfreude, die vom subjektiven Ursprung dieser Dichtung Zeugnis ablegt. Die einfache Alltäglichkeit der hungernden Armen, ihre letzte Hilfe im rettenden Gottvertrauen, dann das wunderbare Einwirken einer Heiligen, der Dank und die erneute Zuversicht zur vermittelnden Fürsprecherin bilden die ineinander greifenden Vorgänge einer Brigittenlegende. Nichts Nebensächliches, keine abenteuerliche Wunderlust, keine satirischen Durchblicke kreuzen sich in ihrem Mittelpunkt. Einzig eben der wunderbare, immer wandelbare und doch immer einmalige, übernatürliche Vorgang belebt das kleine Heiligenbild. Eine andere, ebenso schlichte Wunder- und Glaubensbegebenheit vergegenwärtigt die Hilariuslegende, die in malerischer Ausgestaltung einem motivischen Gedanken plastische Wirksamkeit verleiht. In genetischer Geschlossenheit entwickelt sich hier gläubig im irdischen Geschehen die ereignisvolle überirdische Gnadenfülle, um nach kurzer, vorbereitender Sammlung in dem erlösenden, einzigartigen und immer unerhörten Wendepunkt sich zu entfalten und zu gipfeln und endlich ohne jede subjektiv störende, ablenkende Weiterführung in den übergeordneten, gerade bildlich symbolisierten „Erbauungsgedanken" auszuklingen. Hier stören die Verse nicht den ruhigen Wandel der Blickpunkte, auch betonen sie nicht das Formenspiel der Reime wie in anderen balladesken nnd viel zu langen „gereimten" Lebenserzählungen, denen jede gedanklich-bildhafte Einfalt abgeht (Agneslegende).

Die Prosalegenden geben erzählende Lebensdokumente der Heiligen. Von vornherein charakterisiert sie ihre weltlich-menschliche und stoffliche Betonung, ihr novellenartig interessierendes Erzählen merkwürdiger Zufälle. Keine dichterische Liebe edelt die nüchtern gegebenen, hagiographischen Wundertatsachen. Merkwürdige Wendepunkte im Menschenleben der Heiligen werden beleuchtet; auf metaphysisch und religiös Bedeutsames wird kein Wert gelegt. Leicht entsteht so der Eindruck nur erbaulich-unterhaltsamer Belehrung, wenn auch der Erzählungszyklus im Ganzen durchaus im Geiste der älteren Legenden- und Beispielsammlungen gehalten ist, aus denen Kosegarten schöpfte[76].

Kosegarten hat „praktisch" seinen Lehrer Herder übertroffen. Doch die engherzige aufklärerische Vernunftskritik hielt mit ihrem Protest gegen die „katholische Absicht" des Verfassers nicht zurück. Sie vermißt das „Verständige und Erbauliche" dieser „Legenden-

tollheiten und Heiligenabenteuer". Ein tiefer wurzelndes, religiöses Verständnis für den bedeutsamen Grundgedanken der Kosegarten'schen Sammlung fehlte ihr, sonst hätte sie das Wertvolle erkannt und sein Fortwirken gefördert. Nur der glaubenszersetzten Aufklärungsmeinung entspricht diese Beurteilung; „Unstreitig gehört die Hervorziehung derselben aus dem Schoße einer glücklichen Vergangenheit zu den gröbsten Verirrungen unseres Zeitalters" (Neue allg. deutsche Bibel 92. Bd. 1804, S. 18). Nur Legenden mit ausdrücklichem „bon sens" könne sie dulden. Viel Wertvolles aus religiösem Volksgut wurde so als „baare Unvernunft und bodenloser Aberwitz" unterdrückt [77]. Als Beitrag zum Wiederaufstieg dieser Dichtungsgattung bleibt aber Kosegarten's Werk bedeutungsvoll. Ein hervorragender katholischer Legendendichter der Romantik, J. P. Silbert, schreibt 1830: „Kosegartens Legenden waren weder ängstlich noch auf Schrauben gestellt und weit weniger von der historischen Wahrheit entfernt, als jene, die Herder gleichsam als Muster aufstellte. Er umging die Wunder nicht . . .; vielmehr verweilte er bei manchen mit besonderer Vorliebe und trug solche mit so großer Anmut und Zartheit vor, daß manche undelikate Züge gänzlich darin verschwinden, die selbst einige katholische Legendenschreiber nicht vermieden" („Legenden, fromme Sagen und Erzählungen", 1830 [Vorwort]).

1810 erschien ihr einmaliger Nachdruck. Von Dichtern der Folgezeit, zumal der Romantik, wurde sie meist stillschweigend übergangen. Diese haben ihre Anknüpfungspunkte an anderen Orten und nur sehr indirekt an Herder und Kosegarten gefunden.

Fünfzig Jahre später benützte Gottfried Keller zu seinen „Sieben Legenden" den „vergessenen Schmöger", und hat mit „gemütlicher Ironie" und im Glauben, „immerhin aber eine deutliche, gut protestantische Verspottung katholischer Mythologie zu begehen", seine Legenden mit erotisch-weltlicher Sinngebung „ironisch reproduziert" [78]. Auf diese Weise wurde ihnen „zuweilen das Antlitz nach einer anderen Himmelsgegend hingewendet . . ., als nach welcher sie in der überkommenen schauen". Doch Kellers in anderem Sinne lehrhafte „Reproduktion" liegt außerhalb unseres Blickfeldes.

c. Goethe.

Die Heiligenlegende hat, da sie neben der kirchlichen Hymnik die ausdrucksvollste religiöse Dichtungsgattung ist, an der theologisch-dogmatischen Normgebung teil. Als literarische Gattung erfüllt sie ihre künstlerische Wesensart nicht im Dichtungsein schlechthin. Auf das eigentlich legendarische Ereignis, auf die von der übernatürlichen

Wunderwirkung getragenen Begebenheit kommt es an, die kraft der einwirkenden göttlichen Gnade einzigartig ist und beispiellos. Erforderlich bleibt immer wieder, der ungetrübt erhaltene und wiedergespiegelten Urgestalt die gemachte, künstliche und künstlerische Nachbildung in ihrer charakteristischen Blickrichtung zur Seite oder auch gegenüber zu stellen und das immer gegenwärtige G r u n d p r o b l e m in Erinnerung zu bringen: Was macht irgendeine „Legende“ zur Heiligenlegende? Wie bietet sich unter der gattungsmäßigen Kennzeichnung (Legende) die „eigentliche“ reine Ausprägung (Heiligenlegende) dar?

G o e t h e s Legendendichtungen sind solcher Gedankenwelt nicht unmittelbar und organisch verbunden. Sie haben vielmehr starken Anteil an jener Gattung der Volkserzählung, die als Volkslegende und „Legende“ schlechthin mit allen Mitteln irgendeine geschichtliche Ueberlieferung oder ein menschliches Vorbild aufgreift, willkürlich deutet und ausgestaltet, die zuweilen auch — und sehr oft mit Vorliebe — hagiographisch-legendare Ereignisse bevorzugt, da diese von vornherein Wunderliches und Unglaubliches im Schein der echten Wirklichkeit ihr zuführten.

Für unseren Zusammenhang ist die an sich zweckmäßige Trennung in Goethes Legenden f o r s c h u n g und Legenden d i c h t u n g [78] nicht ausreichend. Sie bringt wenig Klarheit über das Wesen der Goethe'schen H e i l i g e n legende. Die Hauptfrage übersieht sie, nämlich, wie weit und wodurch eben eine solche Legende vom Einbruch eines göttlichen Geschehens ins menschliche Alltagsleben mit symbolhafter Größe berichtet, ob sich mit ihr ein Weltbild im beleuchteten Ausschnitt eröffnet, in dem das gnadenvolle Göttliche seine unmittelbare Wirksamkeit enthüllt, wo Irdisches voll überirdischer Wunderbegebenheiten sich vollzieht und unmerklich reinen Ausdruck des Uebernatürlichen annimmt.

Goethes Stellung zur Heiligenlegende ist rein persönlich-menschlicher Eigenart Sie ist weder in ausgesprochen protestantischer Ablehnung eingeschränkt, noch zeigt sie unmittelbar eine bewußte Vorliebe zu katholischer Farbenfülle des religiösen Kultus und seines volkstümlichen anschaulichen Formenreichtums. Sie gründet vielmehr auf menschlich eigenste Neigung, auf zufällig erwachtes Interesse, das ein vorübergehender Aufenthalt oder sonst ein Anlaß hervorrief (Rhein- und Italienreise). „Das Wahre mit dem Göttlichen identisch“, sagt Goethe, „läßt sich niemals von uns direkt erkennen, wir schauen es nur im Abglanz, im Beispiel, Symbol, in einzelnen verwandten Erscheinungen“ [79]. Goethes Legenden und deren Heilige sind ungekünstelter, schlicht erbaulicher Ausdruck dieses Gedankens. Doch die m e r k w ü r d i g e M e n s c h l i c h k e i t, weniger die wunderbare Heiligkeit eines vorbildlichen Menschen oder eines denkwürdigen Ereignisses wird betont und

vorangestellt. Sogar persisches und indisches Sagengut wird verwendet, da es der symbolischen Vertiefung reichere Anschauungsmittel zuführt.

Goethe hatte im „Leben der Heiligen" gelesen, so berichten seine „Briefe aus der Schweiz" (11. November 1799), und sich dann von der Wirtin seines Gasthauses die Alexiuslegende erzählen lassen: „Mir selbst kam ein so großes Verlangen zu weinen an, daß ich große Mühe hatte, es zu verbergen und zu unterdrücken. Nach dem Essen suchte ich in Pater Cochem die Legende selbst auf und fand, daß die gute Frau den ganzen reinen menschlichen Faden der Geschichte behalten . . ." Aus lebendiger, unmittelbarer Volksverbundenheit, von einer alten Frau, läßt Goethe die Alexiuslegende erzählen, wobei seine gedrängte Wiedergabe — wie schon jene der Frau — das Wesentliche und jeder Zeit Bewunderungswürdige hervorhebt und das weniger Bedeutsame, alles Rührende, Subjektive bei Seite läßt. Das rein Menschliche aber erscheint vorgerückt und im Mittelpunkt der Erzählung.

Am eindeutigsten läßt die vielartige Beschäftigung mit dem hl. Filippo Neri Goethes Verhältnis zur Legende und ihren Heiligen erkennen. Der hl. Philipp Neri war ein „höchst ausgezeichneter Mensch". Mit ihm und seiner Legende sehen wir Goethe lange Zeit beschäftigt, da bei ihm „das Wunderbare, ja das Unmögliche, erzählt und wiedererzählt, endlich vollkommen die Stelle des Wirklichen, des Alltäglichen einnimmt"[80]. Goethes menschliche Zuneigung spricht sich überall aus; die religiöse Hinwendung zum Heiligen hat Goethe — als Protestant — keineswegs betonen wollen. Neri ist der Heilige, der „ihm eigentlich zusagt", mit dem, wie er hervorhebt, „die Kirche klüglich einen Mann in ihren Kreis eingeschlossen, der unabhängigen Geistes bisher auf einen Zustand losging, worin das Heilige mit dem Weltlichen, das Tugendsame mit dem Alltäglichen sich vereinigen und vertragen sollte". Eben das rein Menschliche in der Lebensdarstellung dieser Heiligengestalt war für Goethes Vorliebe entscheidend. Ihr Abweichen von der üblichen literarisch-hagiographischen Linie war ihm gerade willkommen. Aus Goethes Fragment „Die Geheimnisse" wird sein Verhältnis zu einem Heiligen, wie dem erwähnten, deutlich:

„. . . Und fragst du mich, wie der Erwählte heiße,
An dem soviel Unglaubliches geschah?
Humanus heißt der Heilige, der Weise".

Seine eigene aktive, diesseitige Natur liebt Goethe in Neris Heiligenpersönlichkeit; erst an zweiter Stelle steht dessen hagiographische und kulturhistorische Bedeutsamkeit, wo

pädagogische und psychologische Momente wiederum den ganzen Menschen — schließlich auch sein wunderbares Wirken — klären wollen. Aus Riemers Tagebuch geht hervor (22. August 1808), daß Goethe oft daran dachte, eine Legende des hl. Philipp Neri zu schreiben, wenn auch nach seiner Art „andächtig-munter". An deren Stelle entstand der biographische Aufsatz „Philipp Neri, der humoristische Heilige", der anekdotenhaft von den menschlichen Seiten dieses gar sonderbaren Heiligen erzählt. Goethe hat aus den Quellen — neben der vita des Bacci, Roma 1745[81] las er (2. Mai 1829) „in den Actis Sanctorum nach geraumer Zeit das Leben des Philippus Neri wieder" — nur äußerlich Interessantes, „Humoristisches" herausgelesen, das eigentliche Heiligenleben blieb ihm gleichgültiger. Mit „hohem Ansehen" und „heiterem Andenken" sieht Goethe den Menschen und Heiligen; „erbaut" und „erfreut" vernimmt er von dessen „Gottesfurcht" und „guter Laune".

Wäre aus dieser Eigenartigkeit der Beschäftigung mit dem Heiligen oder aus dem genannten Aufsatz eine dichterische Gestaltung, eine episch berichtende, novellenartige Erzählung entstanden, so hätte sie durch die starke Betonung des Komischen, durch die einseitige Beleuchtung des Menschlich-Zufälligen wohl eine sehr verwandte Aehnlichkeit mit seiner Hans Sachs'schen Hufeisenlegende erkennen lassen.

Auf seiner Italienreise berichtet das Tagebuch Genaueres über seine Vorliebe zu allem menschlich und motivisch Erhabenen, wie über die katholische Heiligenverehrung: „Genau betrachtet möchte man doch wohl gut heißen, daß es so viele Heiligen gibt; nun kann jeder Gläubige den seinigen auslesen und mit vollem Vertrauen sich gerade an den wenden, der ihm eigentlich zusagt. Heute war der Tag des meinigen, den ich denn, ihm zu Ehren nach seiner Weise und Lehre andächtig-munter beging" (Neapel, 26. Mai 1787).

Der legendarische Ausklang der „Wahlverwandtschaften" läßt mit Ottiliens Ende an die katholische Vorstellung einer entsagungsvollen Heiligen erinnern. Eine Wallfahrt in das Elsaß auf den Ottilienberg bei Straßburg machte Goethe mit der Geschichte der hl. Odilia bekannt; dazu vermittelte ihm A. v. Arnims „Zeitung für Einsiedler"[82] die vollständige Heiligenlegende nach einer Straßburger Chronik von 1698. Auch sei hier die novellenartige Einfügung der „Wanderjahre" — die Legendenerzählung vom hl. Joseph — genannt. Ihre Entstehung geht auf Goethes Betrachtung von Gemälden zurück, die ihm in geschichtlich lebensnahen Einzelbildern das Leben und die Legende des Heiligen so vertraut machten, daß er glaubt: „Es fehlt nicht viel, so fühle ich mich achtzehnhundert Jahre zurück gesetzt".

Glücklicher als in Goethes Darstellung des Volksfestes „St. Rochus“ zu Bingen (16. August 1804) ist das organische Verbundensein einer Heiligenlegende mit ihrer örtlichen, geschichtlich gebundenen Entstehung kaum wieder erreicht worden. In enger Verbindung mit den sonntäglichen Geschehnissen des Festtages, bei einer Unterhaltung im Gasthaus, wo sie „von Mund zu Mund, von Ohr zu Ohr“ wandelt, entwickelt sich Welt- und Lebensbild dieses Heiligen und seiner Legende. Ein unbeschreibliches Erlebnis bedeutete für Goethe dieses religiöse Volksfest in Erinnerung und zu Ehren dieses Heiligen. „Die Mannigfaltigkeit und Lust dieses Festes ist schriftlich nicht zu beschreiben“ [83]. Mit vielartigen Einzellinien zeichnet er das Lebensbild der katholischen Rheinlandschaft, des „frommen Landes“. Feierliche Prozessionen, gläubige Pilgerscharen drängen weithin sichtbar zur Bergkapelle; alles bewegt ein Gedanke, alles ist von der sonntäglichen Einmaligkeit dieses religiösen Ereignisses mitberührt. Sogar im bürgerlichen Alltagsgespräch gipfelt alles im Wiedererleben des ereignisreichen, wunderbaren Wirkens des beinahe schon vergessenen Pestheiligen. Hier wächst die Heiligenlegende, wortwörtlich, im Höhepunkt des Tages ebenso allmählich und natürlich heran, wie sie einst langsam und bruchstückweise entstand, sich zu Wesensmerkmalen verdichtete, um dann im Gerede des gläubigen Volkes sich fort und fort zu bilden. Allgemeinem Wunsche gefällig erzählt sich dann die festesfrohe Gesellschaft „jene anmutige Legende“, und zwar um die Wette, „Kinder und Eltern sich einander einhelfend“.

„Gesprächsweise“, wie er sie gehört, sucht Goethe diese Legende in ihrer volkstümlichen Ueberlieferung mitzuteilen. Und wie schon die Alexiuslegende in den „Briefen aus der Schweiz“, so vermeidet auch diese Erzählung jede subjektive Deutung und Ausschmükkung. Nur auf das epische Berichten der Begebenheiten selbst legt Goethe Wert. Wenn er dann das Ganze mit kurzem Hinweis auf Todesjahr (solches geschah im Jahre 1327), Verehrung und Reliquien des Heiligen schließt, so entsprach dies durchaus katholischer Darstellungsweise und kirchlicher Ueberlieferung einer Legende.

Ein Bild des hl. Rochus malen zu lassen, war lange Zeit Goethe's ausdrücklicher Wunsch. Er hat es später selbst entworfen: „Wunderlich ist es entstanden“, nachdem er oft die Absicht äußerte, „etwas Wundertätiges in das Bild hineinmalen zu können“ [84].

Diese Betonung der engen organischen Verwandtschaft künstlerischer Ausdrucksformen ist seit Goethe zum wichtigen Bestandteil vorbildlicher Legendendarstellung geworden, sodaß insbesondere romantische Dichter und Künstler wie Brentano und Steinle von beiden Blickpunkten aus, mit volksmäßig einfachen Mitteln, in Wort und Bild, das

religiöse Geschehnis vergegenwärtigten. Als zeitgeschichtliche Bedeutsamkeit sei hier auf einen Brief Goethe's an Zelter hingewiesen, in welchem er, wenn auch „nur im Vorbey gehn", klagt, „daß in der Zeit das Legenden- und Heiligenfieber um sich gegriffen und alles wahre Lebenslustige aus der bildenden Kunst verdrängt hat" [85].

Die folgenden legendaren, religiösen Motive und Begebenheiten aus Goethe's Dichtung offenbaren deutlich ihr ursprüngliches Verwurzeltsein mit der Kunst volkstümlicher Malerei und Plastik. Sie scheinen keineswegs Ergebnis zufälliger Liebhaberei zu sein und Gelegenheitsdichtung flüchtiger Eile. Allmähliches, immer erneutes Umformen kennzeichnet ihre Entstehung, zeichnet, für jedes Kunstwerk charakteristisch, das Gewordene aus, das einst in „heiteren" Stunden begonnen war.

In einem anderen weit verbreiteten Legendenstoff — „Die heiligen drei Könige" — sieht Goethe „einen gemütlichen und anmutigen Gegenstand". Ein bekanntes Dombild zu Köln hat ihn auf diesen Legendenstoff aufmerksam gemacht. Dazu kommt, daß er 1819 zufällig ein altes lateinisches Manuskript aus dem 16. Jahrhundert erwirbt, das ihm die genaue, spätmittelalterliche Legendenfassung mitteilte. Er wünscht eine Uebersetzung, da er „kein Volksbuch wüßte, neben dem dieses Büchlein nicht stehen könnte" [86]. Gustav Schwab hat dieser Uebersetzung 1819 zwölf „Dreikönigsromanzen" beigefügt und sie größerer Verbreitung zugänglich gemacht. Goethe findet sie „sehr gut geraten und den Gedanken höchst glücklich, durch diese poetischen Summarien den eigentlichen fabelhaften Standpunkt anzudeuten" (7. Juni an Boisserée). G. Schwab hat in seinen Romanzen das Ganze aus dem Religiösen dem rein Märchenhaften näher gebracht und aus einem zusammenhängenden Zyklus historisch-legendarer Motive willkürlich ausgewählt, was ihn als romantischen Erneuerer besonders anzog. Goethe selbst lobt die Geschicklichkeit seines Stiles, der „dem Altertum und dem Gegenstande gar wohl angemessen" ist. Doch erscheint ihm später „der Verlauf der Dinge umständlich-prosaisch und zugleich unwahrscheinlich märchenhaft durchgeführt" [87]. In seinem einleitenden „Verslein" sucht er den tiefer gründenden Sinn im poetischen Gleichnis hervorzuheben, nachdem er sich mit dem „fabelnden Autor aussöhnte" (1. Juni 1821):

„Und so laßt von diesem Schalle
Euch erheitern, Viele, Viele,
Denn am Ende sind wir alle
Pilgernd Könige zum Ziele".

Goethes Verhältnis zur Heiligenlegende im allgemeinen ist seinem Wesen entsprechend als anthropozentrisch gekennzeichnet worden. Der besondere dichterische Ausdruck bildet sich ihm da, „wo Geschichte, Ueberlieferung, Mögliches, Unwahrscheinliches, Fabelhaftes mit Natürlichem, Wahrscheinlichem, Wirklichem bis zur letzten individuellsten Schilderung zusammengeschmolzen wird“ [88]. Solche Grundgedanken tragen die Drei-Königslegende, zumal die Goethesche Wiedergabe ihrer besonderen Wesenszüge; auf sinnverwandtem Ursprung gründen auch seine übrigen Dichtungen, die durch die Betonung des „Legendarisch-Gegenständlichen“ Bedeutsamkeit erlangt haben. Immer erscheint in ihnen das Religiöse poetisch mit dem Allgemein-Menschlichen eng vereint. „Ein religiöser Stoff“, sagt Goethe, „kann indes gleichfalls ein guter Gegenstand für die Kunst sein, jedoch nur in dem Falle, wenn er allgemein-menschlich ist“ [89].

Aus Goethes weiteren Dichtungen, die — jedoch nur willkürlich — unter einen sehr weitgedehnten Gattungsbegriff „Legende“ gebracht werden können, gehört, neben den legendenartigen Gestalten des zweiten Teiles des „Faust“ etwa noch die am besten bekannte „Legende vom Hufeisen“ in den begrenzten Bereich dieses Blickfeldes. Doch diese Erzählung entnahm aus legendarer Stoffwelt nur die Figuren des Herrn und des hl. Petrus. Keine Besonderheit aus der religiösen Welt der Heiligenlegende zeichnet sie aus. In der ganzen schalkhaften Anlage, in Wortwahl und Vers, verrät sie das Hans Sachs'sche Vorbild [90]. Nichts „Heiliges“ umgibt die ganz menschliche Begebenheit, kein übernatürliches Einwirken göttlicher Gnade hebt sie aus dem alltäglichen Zufallsereignis heraus. Der gleichnisartige Sinn der Goethe'schen Volkslegende

„Tät'st du zur rechten Zeit dich regen,
Hätt'st du's bequemer haben mögen“

liegt auch einer aus spanischem Volksmund aufgezeichneten Prosa-Erzählung „Die Kirschen“, sowie anderen flämischen, wallonischen und slavischen Versionen desselben Themas zu Grunde [91]. Die Hufeisenlegende gehört der Gattung nach vielmehr den mittelalterlichen Exempeln und Predigtmärlein an, die gern ihre Lehre mit solchen Anschauungsmitteln wiedergaben.

Die übrigen „legendaren“ Dichtungen liegen nicht im Bereich unserer Betrachtung. Gemeint sind: die christliche Gleichniserzählung aus persischem Volksgut „Jesus und das Hundeas“, die mythische Ausmalung des wunderbaren Schlafmotives in der „Siebenschläferlegende“, die im Balladenjahr (1797) entstandene, kunstvolle indische Legende: „Der Gott und die Bajadere“ [92] und die „höchst bedeutsame Fabel“ der „Patriatrilogie“,

die mit tiefsymbolischen, indischen Motiven ein christlich-soziales Problem aufdeckt. Keine religiöse Bedeutsamkeit zeichnet sie aus.

Auf diese, weniger auf die zuerst genannten Erzählungen, sind die Worte des alternden Goethe zu beziehen:

„Mir drückten sich gewisse große Motive, Legenden, uraltgeschichtlich Ueberliefertes so tief in die Seele, daß ich sie vierzig bis fünfzig Jahre lebendig und wirksam im Innern erhielt; mir schien der schönste Besitz, solche werte Bilder oft in der Einbildungskraft erneut zu sehen, da sie sich dann zwar immer umgestalteten, doch, ohne sich zu verändern, einer reineren Form, einer entschiedeneren Darstellung entgegenreiften“ [93].

V.

Romantische, katholische Heiligenlegenden-Dichtung.

Von Martin von Cochem bis zu Goethe hat das bestimmte geistige Gerichtetsein auf Gott und Welt zu einer gattungsmäßigen-formalen oder zu einer ganz ursprünglich-religiös empfundenen Legendenerneuerung geführt und dadurch zur Betonung des „Heiligen“ oder Menschlichen in der Begebenheit. In welch' völlig wesensverschiedener Neuprägung erscheint aber in den religiösen Dichtungsgattungen der Romantik jene noch ganz mittelalterlich chronikenhafte und holzschnittartige Darstellung Martin's, zumal ihre naturgemäße Anschaulichkeit der Einzelereignisse und deren irdisch-reale Wirklichkeit und überirdische Sinnführung! Eine gefühlsmäßig getragene und individuell verschieden empfundene Beseelung umgibt Wunder und Wirklichkeit, den Heiligen und seine Umwelt. Vor allem haben Schleiermachers bedeutsame „Reden über die Religion“ (1799) die romantische Geisteshaltung in ihrem Lebens- und Kunstempfinden bestimmt. Religion ist nach romantischer Bestimmung „weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl“.

So erhält auch das Legendarisch-Gegenständliche, sowie alles Sinnliche neuartige Gleichnisgestalt, alles legendenartig und „wunderbar“ Historische eine oft mystische Umgebung und Ausdeutung, die geheimnisvoll und übersinnlich sein Urwesen ergründet. Eine metaphysische Weitung des scheinbar unbedeutsamen Legendengeschehens wird zum wesentlichen Wendepunkt in jeder Einzeldarstellung, die Legendengattung selbst wird eigentliche Seinsform elementaren religiösen Ausdrucksverlangens. In der mehr anthropo-

zentrischen oder mehr theozentrischen Blickrichtung des gestaltenden Künstlers und der Dichtung selbst wurzelte der Wandel der geistesgeschichtlichen Erscheinungsformen, der die entscheidenden Grenzlinien in der Legendendichtung und Legendendeutung, für ihre Stoffdurchdringung und Sinngebung bestimmte.

Für das romantisch-pantheistische und mystische Religions- und Gotteserlebnis bedeutet die Heiligenlegende ein durchaus organisches Ausdrucksmittel, dessen vielfältige Formen jede begriffliche Erfassung zunächst erschweren. Sie ist dogmatisch religiös in der Idee und phantastisch willkürlich in der Erscheinung. Ihre objektive Gegenständlichkeit ist zumeist völlig in die immer wesensverschiedene subjektive Anschauung eingehüllt, die nur in der katholisch-mittelalterlichen Welt ihre metaphysische Erfüllung findet und in ihr erst zur historischen Objektivierung emporsteigt.

Die Legendendichtung des 18. Jahrhunderts durfte in ihren Kernpunkten nicht von vorneherein als rein protestantisch gesehen werden; wohl war sie von rationalistischen und allzu subjektiven Beweggründen getragen, die ihre Beurteilung mitbestimmten. In verwandter Parallele verdeutlicht die romantische Legende, daß sie nicht willenlos katholischen Normen folgt und mittels willkürlicher Gleichsetzung beider Begriffe ergründet ist.

Mit „katholisch" wird die Heiligenlegende der Romantik nur dann charakteristisch hervorgehoben, wenn aus ihr mit individueller Gestaltungsfreiheit die katholische Wirklichkeit durchdringt und dogmatisch klar die objektiven Kernpunkte ihrer Ereignisfülle beleuchtet, wenn sie im Innersten teil hat an jenem „Wissen um eine gegliederte Ordnung des Seins, das in dem von der katholischen Kirche verkündeten Summum Ens und Summum Bonum beginnt und endet". Ohne dieses bestimmte „religiös-metaphysische oder ontische Geordnetsein" [94] gebührt der Heiligenlegende in der romantischen Dichtung keine auszeichnende Rangstufe und kein besonderer Anteil an rein katholischer Dichtung; sie stellt sich ohne dieses Urkriterium in ihrer organischen Fortentwicklung sogar jenseits von Protestantismus und Katholizismus und ist dann der rationalistischen „Legende" der Aufklärung zu vergleichen und als deren Antipode zu betrachten [95].

Diese Klarstellung unterbaue und begleite die folgenden Gedanken, die von der religiösen Dichtung Goethes und der Jahrhundertwende zu jener der Frühromantik, von einer weltzugekehrten nun zu einer gottzugekehrten Geisteshaltung führen, die nach der Realisierung des Göttlichen bis zur gegenständlichen Anschaulichkeit seine Idealisierung bis zu seinem metaphysischen Urgrunde verdeutlichen sollen.

1. Die Heiligenlegende der Frühromantik.

Erst als Friedrich Schlegel den ausdrücklichen Wunsch seiner Zeit nach Wiedererneuerung der Legendendichtung in einem annonym erschienenen Aufsatz seiner Zeitschrift „Concordia" (1820) ausgesprochen hatte, häuften sich die mannigfaltigsten Erscheinungen, die in der christlichen Kunst und religiösen Volksdichtung wesensgemäßer, und gerade romantischer Ausdruck der Heiligenlegende wurden. Aus den unzähligen kleinen Heiligenbildchen der Volkskalender, Almanache und religiösen Zeitschriften dringen sie ein in die große dramatische und epische Dichtung von Maler-Müller, Tieck, Zacharias Werner, Brentano, Novalis, Wackenroder und Görres, erlangen mit Maler-Müller, Steinle, A. W. Schlegel und Johann P. Silbert künstlerische Anschaulichkeit und sammeln sich zyklisch als Kranz um eine hervorragende Heiligengestalt gewunden und nach symbolischen Motiven um Märchen und Volkssagen, die sie mit dem Schimmer des Wunderbaren umgeben. Endlich vereinen sie sich zu geschlossener Gesamtwirkung in den nach Jahrestagen geordneten und kirchlicher Tradition entsprungenen Sammelwerken, wo sie in immer und immer wieder erneuter Auswahl dauernden Lebensanteil im religiösen Volksleben erlangten.

Das Volk liebte gerade diese plastische Anschaulichkeit und Volkstümlichkeit der religiösen Ereignisse, besonders in jenen Legenden, die in den Volksbüchern von St. Christophorus, Gregor von dem Steine und der hl. Genoveva neu erstanden, mit einfachen Holzschnitten ausgeschmückt waren und, wie die „Genoveva" „im Tone einfältig", in ihrer anspruchslosen Schlichtheit „religiös untadelhaft, und dabei poetisch, romantisch und in ihrer Art vollendet sind". Görres vergleicht sie und ihre bedeutsame Stellung im religiösen Volksleben dieser Zeit in seinem für die romantische Legendenerneuerung wichtigen Aufsatz: „Die deutschen Volksbücher" (1807) mit den Legendenerzählungen Martin's, da sie wie jene durch das Volk Teil des Volkes, „Fleisch von seinem Fleisch und Leben von seinem Leben wurden" (S.1 und 244).

Einzigartig und allein der romantischen Legende eigenste Wesensform ist die Mannigfaltigkeit der naturverwachsenen, bildlich-symbolhaften Ausschmückung der religiösen Begebenheit. Beinahe ausnahmslos verschwindet die nüchtern-biographische Tatsächlichkeit der Ereignisse, dagegen erscheinen die beliebtesten romantischen Gestaltungsmittel, die geheimnisvolle Blume, die „mondbeglänzte Zaubernacht", eine alte Kapelle mit dem Mythos ihres Heiligen- und Wunderwesens in märchengleicher Farbenpracht, ganz in mittelalterliche Vorstellungswelt gehoben und irdischer Realität völlig entrückt.

„Mit Andacht geh' zu den alten Ruinen.
Besuch zumal die Waldkapellen,
Wo sich heilige Geschichten vor dich stellen". (Tiecks Schr. 13, 387) 1829.

Nicht das Wunder an sich, sondern seine vom Wunder mitberührte Umgebung, Entstehung und tiefere Bedeutsamkeit, nicht nur der Heilige und sein tatsächliches, gnadenreiches Erdendasein, vielmehr irgendeine, auch nicht einmal bestätigte, aber ehrfürchtig überlieferte „Legende", die sein überirdisches Einwirken verkündete und seine vorbildliche Menschlichkeit erleuchtete, eben diese romantische Anschauung und Beseelung der so entdeckten Vergangenheit spiegelt sich in der „neuen" Legende wieder.

So bringt die bekannte Genovevalegende des Volksbuchs schon in ihrem charakteristischen Eingang die immer in Gedichten und Gebeten, in Liedern und Legendenromanzen wiederkehrende romantische Bildlichkeit. Sie vergegenwärtigt „eine stille, einsame Kapelle in tiefer Waldeinsamkeit, der Poesie, der Treue und der Ergebung gebaut . . . Und hinten in der Nische das Bild der Heiligen dämmernd und freundlich durch das Gitter blickend". Als „liebliche religiöse Idylle" empfinden romantische Dichter diese Legende. Sie ist in der Darstellung des Volksbuchs

„stellenweise ganz vollendet und in anspruchsloser Natürlichkeit unübertrefflich ausgeführt, im Ganzen in einem rührend unschuldigen Ton gehalten, kindlich ungeschmückt, und in sich selbst beschattet und erdunkelnd in heiligem Gefühl" (Görres a. a. O. S. 246 f.).

Das Sturm- und Drangdrama des Maler-Müller „Golo und Genoveva" 1776 (1811) verdankt seine Entstehung der bekannten Genovevalegende des Volksbuchs. Doch erscheint hier die fromme Heiligenlegende so breit mit historischer Bildfülle überdeckt, daß ihr religiöser Kernpunkt nicht mehr erkenntlich wird. Danach hat L. Tieck in seinem Trauerspiel „Leben und Tod der hl. Genoveva" (1799) mit allen erdenklichen Vers- und Strophenarten eine ganz romantisch formlose Bearbeitung dieses beliebten Stoffes versucht. Mit begeisterter, triumphierender Sprachgewalt verliert er sich immer tiefer in jene romantische Farbenfülle der Gestaltungsmittel, die eine so sehnsuchtsvolle und weltferne Gesamtstimmung erzielen, wie sie einem „Glanzstück romantischer Legendendichtung" durchaus wesensgemäß ist[96].

„Das Einsteigen in das Irdische, um dort das Ueberirdische zu finden"[97], ist Tiecks und der romantischen Heiligenlegende eigenste Bestimmung. Verworfen wird der rationalistische Standpunkt, der „das Heilige als einen leeren Traum darzustellen versuchte". Doch das Wunder wie der Heilige bilden nicht eine Wesenseinheit des dramatischen

Mittelpunktes in seiner irdisch-überirdischen Auseinandersetzung. Wunder und Legende dienen nur zur Ausschmückung und Abrundung des Ganzen; sie wirken und existieren nicht durch sich selbst, sondern werden bei Gelegenheit erzählt:

„Vieles Wunder trägt sich besser in Gesang und Dichtung vor“ (Oktavian).

Hatte Tieck später im „Aufruhr in den Cevennen“ (1826) das Wunder in der Heiligenlegende objektiv gewahrt, so erscheint in der „Genoveva“ jede epische Objektivität im Verlauf der unzähligen Ereignisse aufgelöst[98], alles Religiöse und Historisch-Gegenständliche mit einer ästhetisch-poetischen Sentimentalität verdeckt. Alles ist „voll von Lichtern, Ton und Farben, lieblichen Gesängen, Wünschen“ [99], sodaß die schlichte Welt des Volksbuchs im dramatischen Versuch des Dichters gänzlich verzerrt wird.

Nur äußerliche Anknüpfungspunkte lassen Zacharias Werner's Drama „Cunigunde die Heilige“ (1815) an Tiecks „Genoveva“ erinnern. Im Cotta'schen „Taschenbuch für Damen“ (1813) spricht Werner von diesem Einfluß. Als eigentliches Legendendrama kommt ihm ebensowenig eine tiefere Bedeutsamkeit und religiöse Wirkkraft zu wie Müller's Volksbuchdramatisierung.

Weit wichtiger als die versuchte und wenig geglückte dramatische Darstellung legendarer Heiligengestalten ist andererseits die völlige Abwendung von jener Zeit, welche eine „Legende“ wie die Butler-Godescard'sche (1745) 1823 hervorbrachte, die Werke, wie die „Heiligen nach den Volksbegriffen“ als dichterisches Legendenprogramm vorschrieb und vom Heiligen in der Legende nicht mehr übrig ließ als etwa: „Er ward geboren, lebte, war ein frommer tugendhafter Mann, entschlief selig in dem Herrn und wurde zum Danke in das Verzeichnis der Heiligen eingeschrieben“ (Görres). Es waren „Gallerien von Mumien, jede auf dieselbe Weise eingewickelt, mit denselben Farben bemalt, mit denselben Sprüchen beschrieben, eine wie die andere aus den gleichen gläsernen Augen blickend“ [100]. Die Romantik erst belebte diese erstarrte Formenwelt in Kunst und Dichtung auf vielartige Weise. Der Genovevastoff und andere bekannten Legenden wurden in verschiedenster Ausprägung des alten Kernes neu aufgenommen, sodaß zuweilen statt des früheren Heiligenscheines eine mehr glaubhafte, mündliche Ueberlieferung die Begebenheiten bekräftigte und jener in das „mystisch-glimmernde Licht“ romantischer Märchenwelt zurückwich.

So bringt z. B. eine Bibliothek des „Romantisch-Wunderbaren“ (1805) zwei solcher Sagen- und Wunderlegenden, die glaubhaftes Zeugnis ablegen sollen, wie groß und seltsam die Wunderdinge von „Sankt Brandan“, einem wenig bekannten irischen Heiligen

des 6. Jahrhunderts, waren, daß selbst „die doch an dergleichen Dinge gewöhnte, gläubige, katholische Welt wenigstens einen Zweifel an die Wahrheitsangabe derselben setzen mußte“, was sogar die betreffende Stelle der Acta Sanctorum bestätige. Einem an wunderlichen Episoden reichen Abenteuerroman eines Heiligen entspricht diese Erzählung, die mit Holzschnitten erläutert, schon um 1511 nach der Prosa-Auflösung der Passionale als Volksbuch verbreitet war. Jedoch nicht wegen ihres erbaulich-religiösen Ursprungs las das Volk diese „Legende“, sondern „weil sie eine der unterhaltendsten, ja ... der lustigsten ist“, wie der romantische Erneuerer vorausschickt.

Ein 1816 erschienenes „Wunderbuch“ nimmt deshalb eine Heiligenlegende auf, weil sie eine „fabelhafte Erzählung voll merkwürdiger Zufälle“ ist. Einige Legendenbearbeiter legen nach Fr. Schlegels Wunsch auf die historische Treue alter Folianten besonderen Wert, stützen sich sogar auf mündliche Ueberlieferung, auf Provinz- und Kirchenblätter. Den eigentlichen Legendenstoff berücksichtigen andere wieder gar nicht wegen seiner „gewissen Eintönigkeit“, da er zu sehr „einförmig“ sei und bei allen Legenden „derselbe Grund unter leicht aufgetragenem Kolorit durchschimmere“, oder sie fügen die Legendenbegebenheiten „dergestalt zusammen, daß die darin liegende Moral von selbst ins Auge springt“ [101].

Viele Legendensammlungen dieser Zeit betonen aber von vornherein erbauliche und seelsorgerliche Momente und vernachlässigen aus diesem Grunde die poetische Ausschmückung. So kündigt eine zweibändige Prager Heiligenlegende von 1815 an, sie sei kurz „aber gemeinnützig“. Eine Landshuter Legendensammlung (1819), ebenfalls wie die meisten ohne Angabe des Autors, ist als Kinderbibel und „zum nützlichen Schulgebrauch“ gedacht. Eine weitere Salzburger „Legende der Heiligen“ (1804), die schlicht alles Ausmalende in der Darstellung meidet und gleich einer mittelalterlichen Beispielsammlung immer das für jede Legende Wesentlichste anschaulich hervorhebt, ist nach ihrer ganzen Anlage ebenfalls für schulmäßige Zwecke verfaßt. Von rationalistischer Grundlage ist sie völlig frei und durch ihre volkstümliche Ausstattung wesentlich einem anderen Salzburger Heiligenbuch [102] ähnlich, das die bekanntesten Volksheiligen Tirols und Salzburgs vergegenwärtigt.

Nach Herders und Kosegartens Anregung äußert sich 1816 zum erstenmal wieder durch einen anonymen Legendendichter der Wunsch nach einer „in jeder Hinsicht reinen und ausgewählten Heiligenlegende“ [103]. Im Zusammenhang mit der historisch-kirchlichen Entwicklung in Bayern sucht er eine solche „Legende der Heiligen in Bayern“ zur

Belehrung und Erbauung 1818 herauszugeben, verliert sich aber wie ein anderer[104] in seiner Schweizer Legendensammlung sofort in rein historisch-religiöse Heldenerzählungen, die weiterer Verbreitung im Volke unzugänglich und dichterisch bedeutungslos waren. Die kurzen Beispielssammlungen aus dem Heiligenleben treten immer mehr zurück. Eine Salzburger Legende[105] von 1819 sei als letztes Beispiel dieser Gattung erwähnt. „Beispiel und Warnung, Rat und Trost" bringen ihre ausgewählten Lebensbeschreibungen in knapper Kürze zur Erbauung für Jedermann, um durch sie „weit mehr Lehrreiches als ein ganzes Buch voll kalter Sittenlehren" zu vermitteln. Andererseits sehen wir Legendenstoffe zu längeren Lebensbeschreibungen verwendet, zu biopraphischen und kulturhistorischen Zeitbildern geweitet (Joseph Görres: „Der hl. Franz von Assisi, ein Troubadour"; H. von Chezy: „St. Bonifatius Jugend"; Genelli: „St. Christophorus"; Alban Stolz: „Die hl. Elisabeth" u. a.).

Noch andere österreichische und bayrische Legendensammlungen, von denen viele nicht mehr auffindbar sind, entstanden in dieser Zeit. Besonders waren es katholische Geistliche und Vereine in Bayern, Oesterreich und ganz Süddeutschland, die an der Wiederverbreitung katholischer Erbauungsschriften mitwirkten. Zeitschriften (z. B. „Historisch-Politische Blätter", „Katholik") nahmen ihre Anregungen dankbarst auf, trugen sie ins Volk, um nach Görres' Wunsch einen Pater Martin von Cochem zu erneuern und um jenen Bestrebungen, die, neben der rein romantisch-ästhetischen, noch auf die einseitige Verstandesbildung des Volkes gerichtet sind, ein gleichwirkendes „Einschreiten in Bezug auf seine religiöse, sittliche Gemütsbildung an die Seite zu setzen".

An Goethes Legendendichtung und an seine Stellung zu ihrer religiösen Wesensart sei hier erinnert, da sein Einfluß viel lebendiger fortwährte als Herders und Kosegartens methodisches Programm. Als ihm 1812 das „Taschenbuch der Sagen und Legenden" in die Hände kam[106] und die Legenden ihm „nicht munden", schreibt er an Reinhard (4. November 1812): „Daß sie aber untereinander gerade ihre Fehler und Mängel hegen und pflegen, kann ich nicht gut heißen". In der katholisch-dogmatischen Richtung der Romantik haben diese Art unterhaltsamer „Legenden" nie Anklang gefunden. Der Heiligenlegende als religiöser Ausdrucksform ist eine ethisch und künstlerisch höhere Aufgabe zuerteilt.

Als Friedrich Schlegel von Fouqué's Legendenplänen hört, die wohl dem oben genannten „Taschenbuch" vorausgingen, bringt er zum ersten Mal die romantisch-katholische Auffassung von dieser Dichtung überzeugend zum Ausdruck. Er schreibt an Boisserée[107]:

„Warum wollen überhaupt dergleichen Leute Legenden dichten, die doch eben nur ein Spiel damit treiben, die das katholische Geheimnis nicht verstehen, ja nicht einmal Christen sind“.

Jene der romantischen Blütezeit der Heiligenlegende vorausgehenden, religiösen und literarischen Erneuerungsversuche drängten besonders das historische und ästhetische Interesse vor dem eigentlich rein erbaulichen in den Vordergrund. Dichter und Dichtung „wollten zwar ehrlich das Positive (in der Darstellung eines Heiligenlebens), aber nicht aus orthodoxem Eifer, sondern um des Geheimnisvollen und Wunderbaren, um des schönen Heiligenscheines willen, der das Positive umgibt“ [108]. Denn was die wahre Legendendichtung angehe, so gleichen ihre wenigen bedeutsamen Erscheinungsformen der ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts wohl einem wunderbar blühenden Baum, der aber noch von „winterlicher Erstarrung“ rings umgeben ist. Und allzu häufig lebt in diesen christlichen Dichtungen weniger der positiv religiöse Sinn als „bloß der ästhetische Bestandteil jener“.

Da wiederholt sich derselbe geschichtlich wichtige Vorgang, durch den schon Herder die Legende zuerst zu „reinigen“, dann erneut zu gestalten hoffte, um dadurch, wie jetzt Friedrich Schlegel, einem dringenden Wunsche seiner Zeit entgegen zu kommen: die Besinnung auf den wahren religiösen Wesensgrund der Heiligenlegende, auf ihre organische Bedingtheit und die Notwendigkeit ihrer Neufassung. Die historisch gebundenen, tieferen Eigengesetzlichkeiten dieser Dichtung sind durch Schlegel in einer Reihe Einzellegenden und Sammlungen, auf mannigfache Weise, wiederum Wort und Gestalt geworden.

2. Friedrich Schlegels Bedeutung für die romantische Legendendichtung.

Friedrich Schlegels „Entwurf einer neuen christlichen Legendensammlung“ in Heft 4 und 5 seiner Zeitschrift „Concordia“ (1820) steht am Beginn des eigentlichen Höhepunktes der romantischen Legendendichtung.

Er betont das immer im Volke lebendige Interesse an den Begebenheiten einer Heiligenlegende, an dem epischen Verweilen in ihren wunderbaren Vorfällen und erbaulichen Wendepunkten. Die historische Blickrichtung, die jede Legende eröffne, „ihre Ausblicke in die Ferne“, sichere ihr die Zuneigung des gläubigen Volkes. Denn dieses ziehe immer religiöse und geschichtliche Urkunden einer erfundenen Fabelwelt vor. Herder hatte seine Entdeckung des historischen Verwurzeltseins und der organischen Bedingtheit der volksverbundenen Dichtungsgattungen in seinen Legenden durch zu weltferne, dem naiven

Volke nicht genügend anschauliche und bekannte Beispiele wirksam gemacht. Auch entsprach deren „versifizierender“ Ausdruck keineswegs legendarer Schlichtheit.

Schlegel und die romantischen Dichter gehen andere Wege als Herder. Plastische Bildlichkeit und volkstümliche Motive beleben ihre Dichtung. Die beigefügten Bilder sollen das bedeutsame Geschehnis in seinem Höhepunkt erfassen, das Unglaubliche im Sinnbild vergegenwärtigen und der dichterischen Gestaltung ihr unmittelbares Abbild zur Seite stellen.

Von der wahren Heiligenlegende glaubt Schlegel, es sei in ihr, als christlicher Urkunde, „faktisch die Stimmung und Weltansicht mehrerer Jahrhunderte ausgedrückt“, die in der Menschlichkeit einer Heiligengestalt sich überlieferte. Wenn die Darstellung aber durch Einförmigkeit verliere, so mangle es dem Dichter an „individueller Anschauung und genauerer Kenntnis“. Martin von Cochem wird neben den Bollandisten und einem gewissen P. Vogel genannt. Er sei „sehr selten, teils nicht verständlich, teils unvollständig“. Gut gemeint sei zwar seine Absicht; doch trotz gewisser Vorzüge müsse sein Werk stilistisch erneuert werden, was indessen erst eine Legendensammlung von 1844 ausführte. Die Lücke, die so entstanden ist, suche ein katholischer Geistlicher bereits auszufüllen. Aber erst 10 Jahre später ist dies Johann P. Silbert vorübergehend gelungen.

Schlegels „Entwurf“ gipfelt in einem Gedanken, der das Urwesen der Heiligenlegende und seine zeitlich wechselhafte Wiederspiegelung am umfassendsten und vollkommensten ergründet:

> „Es müßte das Leben und Wirken der Heiligen nach den urkundlichen Nachrichten treu, einfach, anspruchslos erzählt werden, ganz objektiv, ohne eine subjektive Ansicht von Lob oder Tadel des zugrunde liegenden Geistes dieser Geschichten im geringsten durchschimmern zu lassen, ohne durch die Darstellung etwas verschönern oder überhaupt verändern zu wollen, sondern gerade mit der Treue, wie wenn man ein großes, reiches, altes Bild durch eine Zeichnung in Umrissen wiedergeben wollte“.

Den ganzen stofflichen Reichtum der historischen Quellenwerke müsse ein Legendendichter in lebendiger Anschauung haben, wenn er nach Schlegels Gedanken eine „neue“ Legende mit Glück vollenden wolle. Dann erst könne die „tote Nachahmung“ zur immer lebendigen Objektivität der Schilderung emporsteigen. Mit Friedrich Schlegel äußern die „Wiener Jahrbücher der Literatur“ [109] in einem Aufsatz über „Neudeutsche Kunst“ denselben Wunsch nach einer der Zeit entsprechenden Legendensammlung. Wie Schlegel legen sie dabei besondern Wert auf die volkstümliche Anschaulichkeit der Legendenerzählungen.

Ein Gedicht A. W. Schlegels „Der Bund der Kirche mit den Künsten“ (1800) stellt dichterisch einen bedeutungsvollen Ausdruck der romantisch-bildlichen Legendenerneuerung dar:

„Laß Malerei, statt unter den Gedichten
Der Sinnenwelt dich spielend zu ergehn,
Die schönsten Wunder geistlicher Geschichten
Von neuem unter deiner Hand geschehn“.

Mit einem Bildersaal vergleicht Görres einmal eine Legendensammlung, und Fr. Schlegel erkennt „eine Menge lebendiger und bedeutungsvoller Züge zu einem großen Gemälde“ in ihr; ohne die Legende sei die „ganze dichtende und bildende Kunst des Mittelalters nicht zu genießen“, viel weniger zu deuten und zu verstehen.

Die fruchtbare Wechselwirkung der dichtenden und bildenden Kunst hat einen besonderen Anteil an der religiösen Erneuerung der Heiligenlegende. A. W. Schlegels „Gemäldebeschreibungen“ im Athenäum 1799, geistliche Sonette, die er mit einer „prédilection d'artiste“ schrieb, sind mit dieser romantisch-künstlerischen Richtung eng verbunden. Man soll die Künste einander nähern und Uebergänge zwischen ihnen suchen. „Bildsäulen beleben sich vielleicht zu Gemälden, Gemälde würden zu Gedichten, Gedichte zu Musiken“ (Athenäum 1799 II, 49 f.).

Das Heiligenbild wird zur unmittelbaren Anregung und Vorlage für die Heiligenlegende, die Dichtung wesensverwandter Ausdruck der bildlichen Motive. A. W. Schlegels St. Sebastianlegende ist in ihren Wunderbegebenheiten mit malerischen Anschauungen reich ausgestattet und, wie seine „Geistlichen Gemälde“ (Athenäum II) reiner Ausdruck ihrer sinnbildlichen Farbenfülle. Doch für diese „bildliche Legendendichtung“ gibt die epische Erzählungsform zu eingeengte Darstellungsmöglichkeiten. Diese drängt zu einer begeisterten, lyrischen und ichbetonten Gestaltung. Zu gebetsähnlichen Hymnen steigert sie das religiöse Miterleben, zu farbiger Bewegtheit, die nur Verehrung und Anrufung des Heiligen, nicht aber eine objektive Erzählung seines Wirkens zuläßt. Keine epische Bildfolge der Begebenheiten ist mehr möglich. Hier erlebt das Heiligenlied seine eigentliche Vollendung, sei es in kirchlicher Gebetsform oder weltlicher Romanzendichtung [110]. Clemens Brentanos Legenden und „Romanzen vom Rosenkranz“ und Joseph Görres' „Legenden und geistliche Lieder“ bilden mit einigen Verslegenden des „Wunderhorns“ die reinste Ausformung der lyrisch-romantischen Heiligenlegende. In der religiösen Bilderwelt ist Brentanos Legendenlieddichtung jener Schlegel's am nächsten verwandt. Die „hl. Ursula“ und der „hl. Solimus und das Waldvöglein“ sind

volksliederartige Balladen; sie stehen zwischen seinen eigentlichen Heiligenliedern von Maria Magdalena, den Wallfahrtsliedern von St. Anna und Katharina, die dem reinsten Kirchenliedtypus in der Heiligenverehrung angehören und jenen episch ausgemalten formvollendeten Legendenerzählungen von St. Maria, St. Meinrad und andere legendarisch anmutenden Prosadarstellungen [111], in denen aufs neue die mittelalterliche Welt zum katholischen Erlebnis wurde.

Die Marina-Legende sei ihrer romantischen Entstehung wegen besonders hervorgehoben. In ihr vereint sich die subjektive und objektive Blickwelt des romantischen, religiösen Menschen zu vollendeter Geschlossenheit. Nach einer zweibändigen Legendensammlung der „Lieder Heiliger Leben“ (Augsburg 1513), die Brentano 1828 seinem Malerfreunde Eduard v. Steinle [112] schenkte, gestaltete dieser die besonders auffallenden Einzelzüge im Leben dieser Heiligen zu einem Bilde, welches Brentano später dichterisch in seiner Legende verherrlichte. Das Gedicht verrate „manchen persönlichen Zug“, wie Brentano einmal selbst gesteht [113]. Doch sein verborgenes, subjektives Teilnehmen stört und durchbricht nicht die einheitliche Wirkung des legendaren Bildes. Der eigentliche persönliche Ausdruck wird erst in einer nachfolgenden „Conscientia“ offenbar, die in keinem direkten Zusammenhang mit dem Gedicht steht.

Auf derselben Wechselwirkung von religiöser Malerei und Dichtung gründet das bekannte Volkslied Brentano's „Uns ist geschenkt ein Kindelein“, das nach der bildlichen Vorlage von Ed. Steinle's „Die Krippenfeier des hl. Franziskus“ entstand.

Als Clemens Brentano 1842 starb, hinterließ er ein großes unvollendetes Werk „Das Leben der hl. Jungfrau Maria“ [114]. Aus unzähligen Tagebuchnotizen, nachträglichen Erzählungen und stofflichen Einflechtungen hat er das Leben der hl. Jungfrau nach den Gesichten und Betrachtungen der gottseligen Anna Catherina Emmerich (gestorben 1824 zu Dülmen) aufgebaut. Es herrscht noch der theologische und literarische Streit um die Echtheit der Visionsberichte, um das Wesen dieses Erbauungsbuches. Denn nicht minder bedeutsam als die wirklichen Bestandteile der Emmerich'schen Gesichte ist die Mitarbeit des „Pilgers“ Brentano. Dieser selbst aber gab dem „Marienleben“ und seinem anderen großen Erbauungswerk, dem „Bitteren Leiden“, den Untertitel: „nach den Betrachtungen der . . . Emmerich“. Seine Freundin Luise Hensel wunderte sich, daß im „Bitteren Leiden“ z. B. manches enthalten sei, wovon sie nie gehört habe. Darauf entgegnete ihr Brentano: „Die Gesichte über das ‚Bittere Leiden‘ seien die unzusammenhängendsten gewesen, welche er von Anna Catherina empfangen habe. Um sie aber

genießbar zu machen, habe er nach P. Cochem und ähnlichen die Gesichte verbunden“ [115].

Eine überaus bunte stoffliche Ereignisfülle belebt die täglich, oft stündlich wechselnden Einzelheiten der Emmerich-Brentano'schen Schilderung. Sogar Fußnoten müssen die Gedrängtheit der historischen Geschehnisse, ihre Schauplätze und Vorgeschichte ergänzen. Steinles Bildschmuck veranschaulicht dazu noch die Hauptgestalten und besondere „Abschweifungen“ des Emmerich'schen Originalsberichts. Was Brentano-Emmerich sieht und hört, was sie beinahe bis zum eigensten Mitwirken selbst durchlebt, erscheint hier bis zur gegenständlichen Wirklichkeit realisiert, z. B.

Christi Geburt:

„..., und ich sah, wie sie ein Tuch über das Kind legte, aber sie faßte es noch nicht an und nahm es noch nicht auf. Nach einer geraumen Zeit sah ich das Jesuskind sich regen und hörte es weinen, da war es, als komme Maria zu sich, und sie nahm das Kindlein, welches sie mit dem darüber gedeckten Tuche einhüllte, von dem Teppich auf, und hielt es mit den Armen an ihre Brust. Sie saß nun und verhüllte sich ganz mit ihrem Schleier, und ich glaubte, Maria säugte den Erlöser. Da sah ich um sie her ganz menschlich gestaltete Engel vor dem Kinde anbetend auf dem Angesicht liegen“ (14, 2 S. 223).

Wenn auch so der stete Wechsel direkter Anschauung mit nacherzählender Schilderung immer und immer wieder unterbrochen durch Brentano-Emmerich („ich sah“ — „ich hörte“ — „Wer kann das aussprechen“ — „Ich entsinne mich des Hergangs nicht mehr genau“ u. a.) den ganzen Ablauf dieses Marienlebens mit natürlicher Lebendigkeit wiedergibt, so macht er es andererseits unmöglich, es bei einer so vielseitigen Ausweitung in sich geschlossen zu sehen. Es gibt Stücke in dieser stilistisch und stofflich bewegten Ereignisfülle, die deutlich mehr den Dichter Brentano als die ganz naive Erzählungsweise der „Betrachtenden“ ahnen lassen, z. B.:

> „Es ist ein solcher Jubel in der Natur, ich höre Vögel singen, ich sehe Lämmer und Böcklein springen, und die Tauben in der Gegend, wo Anna's Haus gestanden, schwärmen in großen Scharen wie freudetrunken umher ...“ (S. 94).

Ausgesprochene Ich-Berichte der Miterlebenden verblassen und gehen in plötzlicher Brentano'scher Prägung und Ergänzung zu Ende:

> „... Wenn man das sieht, dann versteht man wohl deutlich, warum das alte Testament sonst in alten deutschen, geistlichen Büchern der alte Bund oder die alte Ehe, das neue Testament aber der neue Bund, die neue Ehe genannt wurde ...“,

wobei Brentano das mittelhochdeutsche „diu alte ê“ und „diu niuwe ê“ irrtümlich mit „Ehe“ statt mit „Gesetz“ übersetzte [116]. Brentanos Freund Diepenbrock schrieb schon 1834 an Görres: „Aus vielen Gesichtern und Gesichten schaut mir der Klemens gar zu leibhaftig hervor“. Und am 12. April 1873 äußerte sich Luise Hensel [117]: „Beim Lesen der Notizen über die — vermeintlichen — Gesichte der sel. Emmerich finde ich leider auch immer mehr den Dichter Brentano als den einfachen Schreiber“.

Wissenschaftliche Untersuchungen ergaben, daß und auf welche Weise sich Martin und Brentano in den hervorragendsten Erbauungswerken zweier Jahrhunderte berühren. So hat Martin's „Leben Christi“ oft unmittelbaren Einfluß auf Brentanos Darstellung ausgeübt. Auch für das Marienleben fanden sich oft unmittelbare Anlehnungen an Martin's „Leben Christi“ (1707) [118], wofür hier die folgende Stelle angeführt sei: Auf dem Weg durch die Wüste zeigen Rosen und wilde Tiere der heiligen Familie den Weg.

Martin, Kap. 50:	Brentano-Emmerich, II, 367:
„Von disen Rosen stehen noch jetziger zeit vile in diser wüsten, welche die Araber abbrechen und den Christen um Brot verkaufen“.	„Ich sah auch, daß der heiligen Jungfrau eröffnet wurde, von hier würden in späten Zeiten Leute des Landes diese Blumen holen und sie an reisende Fremdlinge um Brod verkaufen“.

Brentano selbst besaß Martin's „Leben Christi“ in einer Ausgabe von 1681 und nennt ihn „einen der herrlichsten Menschen“ [119]. An Görres schreibt er: „Wenn Du das große Exempelbuch und das Historienbuch dieses einfältig tief erleuchteten Mannes durchliesest, so würdest Du einen Schatz richtig zitierter Traditionen nnd Volkssachen finden. Eine Ehrenrettung dieses herrlichen Menschen, der noch den Grund des Volkes erbaut ... wäre eine Arbeit Deiner würdig“. Diese „Ehrenrettung“ erkennen wir in Görres' bekannter Vorrede zu Luise v. Bornstedt's Katharinenlegende (1838), wo er in Martin's zeitgemäßer Umbildung doch nicht jene breite Volkstümlichkeit des Capuziners und seinen „Ersatz“ zu erwarten glaubt. Auch die Emmerich habe Martin vor ihrem Tode „einen großen Mann vor den Augen Gottes“ genannt; sie „habe allerdings in der Jugend den P. Cochem gelesen, er sei ihr aber weggenommen worden“ [120].

In diesem Zusammenhang steht eine Gruppe von Heiligenlegenden, die uns von Anna Katharina durch Brentano vermittelt wurden [121]. Nach der Erkennung verschiedener Heiligenreliquien soll Katharina einige legendaren Bilder aus dem Leben dieser Heiligen erzählt haben. Doch Cardauns hat in mehreren Untersuchungen [122] diese „Legenden“ oder Gesichte mit der legenda aurea des Jakobus de Voragine und mit den Actis Sancto-

rum verglichen und dabei weitgehende Aehnlichkeiten festgestellt. Neben diesen soll im Folgenden Martin's Legende als Zeugnis dienen, daß auch zwischen ihr und diesen Brentano-Emmerich-Legenden mindestens eine große Verwandtschaft besteht. Denn Stahl [123] behauptet hierzu: „Nicht die legenda aurea, sondern die deutsche Bearbeitung des P. M. v. Cochem in seiner Verbesserte Legend der Heiligen ... kann als Vorlage angesprochen werden". Eine kurze Gegenüberstellung von Martin's „Neuer Legend" [124] mit Brentano-Emmerich und der legenda aurea beweise, wie sehr Sinn und Wortlaut übereinstimmen:

Aus dem Gespräch des hl. Petrus mit der hl. Agatha:

Brent. Emmer. in Schmöger Leben d. Emmer. S. 659: „Sie erwiderte, daß sie ihm danke, sie habe nie leibliche Arznei gebraucht, sie habe ihren Herrn Jesum, der sie heilen könne, so Er wolle".

Martin S. 300: „St. Agatha sprach: Ich thue mich für Eueren guten Willen bedanken. ... ich hab niemal eine natürliche medicin zu meinem leib gebraucht, sondern hab meinen Herrn Jesum Christum, welcher mit einem Wort alles heilen kann".

Legenda aurea Cap. 39: „Cui Agatha: medicinam caenalem corpori meo nunquam exhibui .. ago tibi gratias .. habeo dominum Iesum Christum, qui solo verbo curat omnia et sermone restaurat universa. Hic si vult, potest me continuo curare".

Mit welchem Recht aber von „wörtlichen Uebereinstimmungen" mit „der deutschen Bearbeitung des P. M. v. Cochem in seiner Verbesserte Legend der Heiligen" (Stahl a. a. O.) oder etwa mit dem „Heiligenleben des Leuchtius, dem deutschen Passional", u. a. gesprochen werden kann, müßte eine genauere Untersuchung im einzelnen erst bestätigen. Brentanos eigene Legenden, die Legendenerzählungen der Emmerich und das Marienleben, das zusammen mit dem „Bitteren Leiden" die Volkstümlichkeit eines klassischen Erbauungsbuches erlangte [125], trugen wesentlich zur Bereicherung der religiösen Volksdichtung bei.

Vom „Marienleben" schreibt Brentano seinem Freunde Steinle, es enthalte „so viele außerordentliche, geheimnisvolle, nur mit höchster Delicatesse auszusprechende und doch zu verschweigende Dinge, daß nur mit Mühe und Ueberlegung langsam fortgeschritten werden kann" [126]. Im selben Maß wie diese geschickt kompilierten Erbauungswerke im Volke Verbreitung und Zuneigung gewannen, erlebten Brentano's Liedlegenden zusammen mit manchen weltlichen Romanzendichtungen überall ihre sofortige Aufnahme in die religiösen Zeitschriften und Legendensammlungen. Sie blieben kirchliches Lied oder verwandelten ihre Wesenspunkte in Erzählungen, in Prosa und Vers. Stets aber blieben sie der

mittelalterlichen Quelle eng verbunden, deren Abhängigkeit sie oft eigens erwähnten. Am unmittelbarsten wurden sie durch das Volk selbst immer wieder von neuem bekannt, da sie in Kalendern und zu den jährlichen Kirchenfesten, auch bei besonderen kirchlichen Anlässen als Einzeldruck erschienen [127].

Im Grunde lassen gerade Brentano's Dichtungen eine rein katholische Anschauungsweise erkennen und keine protestantische, individuelle Loslösung vom kirchlichen Dogma. Denn zum unterscheidendsten Merkmal gehört für die Frage nach dem religiösen Erlebnis, daß, „während dieses (das protestantische) aus dem Grunde des rein subjektiven Lebens hervorgeht, jenes (das katholische) allezeit seinen sicheren und festen Rückhalt am Dogma hat, mit dem sich das Subjekt als mit dem ewig Objektiven immer von neuem wird auseinandersetzen müssen“ [128].

In den Legendenliedern und Prosafassungen wird also nicht die menschliche Persönlichkeit eines Heiligen und des Dichters eigene Verehrung und Hinwendung zu seinem wunderbaren Gnadenwirken in den Vordergrund gestellt. Denn dieser und sein anspruchsloses Werk bleibt gleich den schlichten Kirchenbildern nur Mittler, der die Gläubigen „durch das Sichtbare zum Unsichtbaren, von der irdischen Schönheit zur überirdischen leitet“ [129], der, wie Schlegel im Athenäum (III, 11) von ihm sagt: „Göttliches in sich wahrnimmt, und sich selbst vernichtend preisgibt, um dieses Göttliche zu verkünden, mitzuteilen und darzustellen allen Menschen in Worten und Werken“.

Joseph Görres hat diese romantische Religiosität in der Legendendichtung ganz in katholischem Sinne ergründet. Das Volk nahm diese poetischen Legendengestalten „wie die Heiligenbilder in den Kirchen, nicht als Portraite der Personen, die sie vorstellten — (darüber konnte ja ein Blick in die nächste Kirche, wo dieselbe Persönlichkeit wieder ganz anders abgebildet war, es leicht verständigen) — sondern als Conterfeye, die ähnlich oder unähnlich die Bestimmung hatten, durch ihre kunstreiche Gestaltung den Sinn auf sich zu ziehen, die Andacht der Betenden zu befestigen, und durch ihre Vermittlung ... wieder auf Gott zu lenken, und zur Erbauung zu dienen“ [130]. Joh. Mich. Sailer's „Ecclesiae Catholicae de Cultu Sanctorum Doctrina“ (1797) spricht dogmatisch denselben Gedanken aus: „Imagines Christi Sanctorumque possunt aspicientes a terrenis ad coelestia transferre“ [131].

Diese bildliche Anschaulichkeit, mit welcher die Romantik durchaus volkstümlich die Heiligenlegende auszeichnete, wurde von allen späteren Legendensammlungen als hervorragende Wesenseigenheit aufgenommen, begleitete jede wahrhaft religiöse Volksdichtung,

verwandelte immer aufs neue das Abbild zum Sinnbild und erlebte ihren reinsten Höhepunkt in Tolstoi, „wo sich Bild und Lehre zur klassischen Reinheit und Größe vollkommener Legenden durchdringen“ [132].

VI.

Die Legendensammlungen von Johann Silbert bis zu Alban Stolz.

Zehn Jahre nach Fr. Schlegels Athenäum-Aufsatz verwirklichte Johann Peter Silbert [133] (1788—1844), ein in Wien lebender geborener Elsäßer, dessen Wunsch nach einer neuen katholischen Darstellung der Heiligenleben mit seinen „Legenden, fromme Sagen und Erzählungen“, die nach langen, mühsamen Vorarbeiten und Quellenstudien 1830 erschienen. An volkstümlicher Ursprünglichkeit übertrifft Silberts Sammlung die meisten der in dieser Zeit entstehenden Neudichtungen und Wiederbearbeitungen von Heiligenlegenden. Eine anspruchslose Vergegenwärtigung der objektiven Legendenbegebenheiten in schlichter Ausdrucksweise ist ihr Ziel. Nach Friedrich Schlegel ist Silbert der ausgesprochenste katholische Dichter der Romantik. Schon in den „Oelzweigen“ (1819—1823) bekämpft er den aufklärerischen Zeitgeist, der seinen Legendenplänen feindlich gesinnt war, und noch im Vorwort zu seiner Sammlung muß er sich erst und ausdrücklich mit den „ungläubigen und rationalistischen Schreiern“ auseinandersetzen [134]. Herders Bedeutung für die Legendendichtung sucht er zu erfassen und glaubt, daß dieser nicht imstande gewesen sei, Legenden „gehörig beurteilen zu können“, daß er „als Fremdling“ über sie sprach, wenn er sich so eifrig bemühte, „alles Große und Wunderbare, das die allmächtige Hand Gottes durch seine Diener wirkte, auf natürliche Weise zu deuten“. Kosegartens Sammlung wird dagegen als „trefflich“ über die Herder'sche gestellt, da sie, zumal als Dichtung eines Protestanten, den Wunderglauben in der Heiligenlegende nicht umgehe.

Ohne jede Nutzanwendung, wie Friedrich Schlegel betonte, ohne „subjektive Ansicht, ohne Lob und Tadel“ stellt Silbert das Leben der Heiligen dar, in kurzen, aber eindrucksvollen Lebensbildern. Nach freier Auswahl, nicht nach Ordnung des Kalenders, entnimmt er die Erzählungen einer äußerst umfangreichen Quellenkenntnis, vom Wunsche beseelt, jenen „trockenen und historischen Skizzen“ der vitae patrum, der legenda aurea, der

mittelalterlichen Exempla und Specula die „schmucklose Einfalt und populare Herzlichkeit“ seiner volkstümlichen Darstellungsweise gegenüber zu stellen. Nur in den seltensten Fällen finden wir in Silberts Sammlung eine rein poetische Gestaltung legendarer Stoffwelt, welche ja die Romantik im Heiligenlied und in der religiösen Romanze so verschiedenartig versuchte.

Die meisten seiner Legenden, wenige „fromme Sagen“ ausgenommen, sind im reinsten Sinne des Wortes Andachtsbildchen, welche das Tugend- und Wunderleben der Heiligen wie in einem erbaulichen Bilderbuch den Gläubigen offenbaren. Treu, einfach und rein geben sie solche Ausblicke; keine persönlichen Bemerkungen des Vermittlers, keine allzu aufdringliche Nutzanwendung unterbrechen die reine Objektivität seines chronikartigen Erzählens [135].

Wohl noch umfangreicher als Martin's und Alban Stolz' Belesenheit scheint jene Silberts zu sein. Aus allen Ordenschroniken schöpft er, ferner aus den Annalen des Baronius, den „Vitae Sanctorum“ des Surius und den Actis Sanctorum, überall dort, wo sich die Lebenslinie eines vorbildlichen Heiligen im lehrreichen Exempel leicht wahrnehmen und wiedergeben läßt. Mit besonderer Vorliebe wählt er auch Beispiele aus dem „Dialogus Miraculorum“ des Caesarius von Heisterbach und dem Liber de viris illustribus Ord. Cisterc. Als rein legendare Begebenheiten erscheinen diese, unmittelbar herausgegriffen aus dem religiösen Volksleben (z. B. Silbert I, 295; Caesarius, lib. 9, c. 47). Eine Frau empfängt jeden Sonntag den Leib des Herrn. Sie „gewann durch diese belebende Speise so große Kraft“, daß sie jede Nahrung bis zum nächsten Sonntag entbehren konnte. Man vermutet ein Wunder. Ein Priester gibt ihr das nächste Mal eine unkonsekrirte Hostie, um die Wahrheit dieser Erscheinung zu erproben.

> „da begann das Weib, das nichts um diese Prüfung wußte, alsbald sie nach Hause kam, so gewaltig zu hungern, daß sie erachtete, sie müßte sterben, wofern sie nicht auf der Stelle Speise zu sich nähme. Und sie lief eilig zu ihrem Priester, schrieb diesen ungewöhnlichen Hunger ihren Sünden zu, und klagte ihm unter Tränen, daß sie diese Gnade verloren habe. Dieser aber ward bei Anhörung ihrer Worte sehr erfreut, dankte Gott, der allerlei Wunderdinge tut, und reichte ihr am folgenden Tage den wahren Frohnleichnam Christi, worauf ihr Hunger gänzlich wich, und die entzogene Gnade ihr zurückgegeben war“.

Märchengleich beginnen Silberts „Beispiele der Feindesliebe“ bei den heiligen Märthyrern oder aus dem „Leben des hl. Johannes, des Almosengebers“ [136]: „Es lebte vor Zeiten ein weltlicher Mann . . .“ — „Es war einmal ein gesunder und rüstiger Bettler . . .“. Mit einem für die ganze Legende wesentlichen Schlußgedanken endigt der

Bericht. Er bestärkt den Wunderglauben oder gipfelt in Lob und Dank der immer gegenwärtigen göttlichen Gnade. So schließt z. B. die Legende von der hl. Marina übereinstimmend mit cap. VI (ad diem 12. Febr.) der Vitae Patrum, Antwerpiae 1615:

> „Als aber die Inwohner jenes Fleckens und die umliegenden Klöster die Wunder des Allerhöchsten vernahmen, . . . lobten und priesen sie Gott, der seine Dienerin durch so große Wunder verherrlichte“;

oder:

> „. . . und alle priesen einmüthig den Allmächtigen, der Wunder im Himmel und auf Erden tut. Wegen dieses Wunders aber glaubten Viele und nahmen ihre Zuflucht zur katholischen Kirche . . .“. (Silbert I, 294).

„Um das Gemüth auf freundliche Weise zu erheitern“ ist die Sammlung an einigen Stellen von Heiligenhymnen und religiösen Romanzen unterbrochen, die eine sprachlich eindringliche Darstellungskraft und Wortkunst auszeichnen. Im Ganzen aber sind Silberts Legenden deutlich von Friedrich Schlegels Grundgedanken bestimmt und dadurch dogmatisch reiner Ausdruck des katholischen W u n d e r g l a u b e n s. Seine Entschiedenheit im katholischen Gestalten überragt jede stoffliche und künstlerische Zweckbetonung. Von der Geschmacksrichtung seiner Zeit, ihrer romantisch-aesthetischen oder rationellen Wesensart ist seine Dichtung völlig frei. Und in dieser überzeitlichen Bedeutsamkeit seiner Erbauungsdichtung liegt das Entscheidende[137], das ihn wie Martin von Cochem und Alban Stolz über die gewöhnliche Erbauungs l i t e r a t u r stellt.

Auch viele von Kosegartens Legenden sind in ihrem tieferen Sinn jenen Silberts verwandt. Die österreichischen Zensurverhältnisse jener Zeit haben sie zwar „als abergläubisch zu lesen verboten“, (wie Silbert in seinem Vorwort vermerkt) ein Schicksal, das noch Silbert 25 Jahre später für seine Sammlung befürchtet, indem er Schwierigkeiten bei der Erlangung des Imprimatur erwartet und ihre Herausgabe hinausschiebt. Denn schon wegen seiner Vorrede, die das Sammelwerk von jeder nicht dogmatisch begründeten, wahrhaft religiösen Dichtung getrennt wissen wollte, vermutete er, „daß das Buch am Ende wird verboten werden, da es frischweg von Wundern . . . und anderen sonderbaren Dingen spricht“[138]. Doch schon nach drei Wochen konnte er berichten:

> „Gestern hatte ich einen großen Triumph; ich hatte mein jüngstes Kind: Erzählungen, Legenden und fromme Sagen bey der Zensur. Die Herren kamen in große Verlegenheit. Da sie aber die Vorrede lasen, nannten sie solches ein seltenes Meisterstück (denn ich habe die Wahrheit tüchtig gezeigt) und fanden auch, daß man, wenn man dies Buch verböte, die Kirchenväter erst vorher verbieten müsse, aus welchen die meisten dieser Legenden geschöpft sind, und so ging das Werk zum Erstaunen aller durch, und die Guten dankten Gott, daß nun dadurch die Bahn gebrochen sey, wieder etwas w a s c h e c h t K a t h o l i s c h e s schreiben zu dürfen. Gott sey gepriesen!“ (23. Jan. 1829.)

Silbert voraus gingen noch einige anderen österreichischen Legendensammlungen: eine Salzburger Legende „Heiliger und verehrter Landespatronen" (von Benedikt von Pillwein, 1822), die allerdings sehr unbekannte Heilige aus Ungarn, Mähren und Böhmen breit und oft sehr abschweifend „beschreibt". Ein weiteres Heiligenleben des folgenden Jahres von Simon Buchfelner charakterisiert sich dadurch, daß es Herders Legendenprogramm „gänzlich entsprochen habe"[139]. Von anderen ist heute kaum noch der Titel bekannt[140]. Viele dieser Legenden, so auch die aus württembergischen Chroniken und Volksbüchern entstandenen „Legendensagen" Magenaus (1825) sind von historisch-unterhaltender Wesensart und verweilen in den Gestaltungsmöglichkeiten des geschichtlichen Sagengutes. Wohl betonen sie die historische Verwurzelung ihrer Begebenheiten und die Reinheit ihrer wahrheitsgetreuen Wiedergabe. Das religiöse Wesenselement indessen bleibt unenthüllt. Einige bekannte Einzellegenden aus dieser Zeit seien hier noch kurz erwähnt. Dem Zufall verdanken sie meist ihre Entstehung: Th. Körners „Cäcilia", E. M. Arndts „St. Christophorus".

Dagegen hat sich A. v. Arnim mit ironischer Ueberlegenheit der Legendenform bedient und in der „Gräfin Dolores" (8, 133), wie es schon Kleist tat, Hans Sachs und Goethe nachzuahmen versucht. (Kleists „Gleich und Ungleich"; „Der Weltlauf" in den „Berliner Abendblättern"). Besonders seine „St. Marcuslegende" in der „Päpstin Johanna" (19, 83) hat mit der romantischen und späteren religiösen Dichtung nichts gemeinsam.

Von Kleist jedoch verdient seine „Cäcilienlegende" als einzigartig hervorgehoben zu werden[141]. Schrittweise vollzieht sich hier das wunderbare Eindringen der himmlischen Macht der Musik, symbolisch begleitet von der göttlichen Gnadenwirkung des gloria in excelsis: eine mystisch einbrechende Wunderwirkung ergreift die vier Bilderstürmer und ihre Umwelt. Von ihrem Beginn an lenken die einleitenden Begebenheiten den Blick auf diesen Mittelpunkt, in dem das katholische Wundergeschehen sich verwirklicht und zum Höhe- und Wendepunkt dieser Novelle wird. Alle dramatisch aufsteigenden Einzellinien gipfeln in ihm, als im gleichen Augenblick die plötzliche Umkehr der Frevler eintritt und ihr sündiges Vorhaben in reuige Buße wandelt. Mystisch-katholische Grundstimmungen tragen den dramatischen Verlauf der Legendennovelle, begleiten Eintritt und Vollzug des Gnadenwunders und klingen aus im Lobgesang der wunderbaren Gewalt heiliger Musik. Selten wieder wurde das Irrationale in solch anschaulicher Nähe verdeutlicht und die Eingriffe himmlischer Macht in einem Menschenleben dichterisch mit so einfachen Mitteln vergegenwärtigt.

In Kerners Schauerromanze „Die vier wahnsinnigen Brüder“ wurde die katholische Stoffwelt der Kleist'schen Legende ihrer übernatürlichen Wesenselemente entkleidet und stimmungsgemäß E. Th. Hoffmann nahe gebracht.

Parallel mit der romantischen religiösen Erneuerung der Heiligenlegende gingen nun zahlreiche Versuche, ihre formale Vielfältigkeit der romantischen Dichtung anzupassen [142]. Deutlich haben dann Novalis', Schleiermachers und Tiecks Anschauung vom Wunderbaren die Wesensart ihres religiösen Wendepunktes bestimmt. Das Wunderbare ist nicht mehr ein „vermummtes Wahrscheinliches“, sondern sogar zum allgemeinen religiösen Ausdrucksmittel für jede Begebenheit geworden: „denn jede, auch die allernatürlichste und gewöhnlichste, sobald sie sich dazu eignet, daß die religiöse Ansicht von ihr die herrschende sein kann, ist ein Wunder (Schleiermacher, Reden S. 105). Die rationale Deutung wurde von der mehr irrationalen verdrängt, der enge Gattungsbegriff „Legende“ ist Ausdruck für jede „Sehnsucht zum Religiösen“ geworden. So wurde z. B. der Genovevastoff der Heiligenlegende des Volksbuchs in ein romantisch-religiöses Seelengemälde aufgelöst, bis die Objektivität der schlichten Begebenheit sich in eine Vielheit metrischer und phantasievoll überladener Stimmungsarabesken verlor.

Die historischen Grund- und Wesensformen genügen der Legende nicht mehr. Ihre organische Eigengesetzlichkeit wurde wirkungslos. Denn allzu oft erhielt sich von der Urform des historischen Kernes und seiner legendaren Einkleidung nur ein sentimentaler Stoff, der in phantastischer Form auf verschiedene Weise Wort und Gestalt neu erlangte.

Spricht noch aus Silberts Legenden jene objektive und poetisch klare Durchdringung einer religiösen Geschichtsform, so streben die „neueren“ Legenden über ihre dogmatische und historische Wirklichkeit hinaus und suchen mit künstlich verfeinerten Mitteln nach neuartigen Erbauungsgedanken. Diese werden wirksam in einer besonderen „Hindeutung auf das Höhere, Unendliche, Hieroglyphe“ (Schlegel), in der Beziehung auf das Uebersinnliche, ohne das die Realität ihrer Vorgänge poetisch wertlos erscheint. Die Legende ist der „zauberhafte Mondschein in der Geschichte ... Alles, was Romantiker und Dichter zu erfinden im Stande sein könnten“, kann die Vielfältigkeit ihrer Symbole in sich aufnehmen (Görres). „Predigten sollten eigentlich Legenden heißen“ (Novalis) und somit zu „Associationen göttlicher Inspirationen“ werden. Diese unbestimmte, nur der religiösen Gedankenwelt Schleiermachers und Novalis folgende Romantisierung der Legende ist bis zu Alban Stolz' großer Legenden-Neudichtung wirksam geblieben. Immer seltener ereignet es sich, daß rationale Wesenszüge vorherrschen. Im allgemeinen bleiben

Vorbild und Anschaulichkeit der Erbauungsgedanken im Vordergrund. Nur die Ausdrucksmittel wechseln. Einerseits wandeln sich die romantischen Verslegenden völlig in Balladenform um, indem sie den äußerlich-weltlichen Ereignissen breiteren Raum zuerteilen, andererseits kehren sie zur reinen, objektiven Prosadarstellung zurück. Doch beiden Erscheinungsarten wird eine literarische Trennung nach äußerlichen Wesensmerkmalen nicht gerecht. Als organisch gewachsene, religiöse Ausdrucksformen der Dichtung lassen sie — wie es Silberts Legenden zum ersten Mal verdeutlichen — Vers und Prosa, subjektive und objektive Gestaltungsweise ineinander übergreifen und hierdurch das romantische Streben nach der Wiedervereinigung aller Formen und Gattungen der Poesie erkennen. Die organische Form der Heiligenlegende ist aber ein entwicklungsgeschichtliches Wesenselement und nicht unwesentlicher und äußerlicher Zufallsbestandteil. „Einem bedeutsamen Aeußeren" vergleicht sie Fr. Schlegel[143], „der sprechenden . . . Physiognomie jedes Dinges, die von dessen Wesen ein wahrhaftes Zeugnis ablegt. Sie ist eingeboren, sie bildet von innen heraus und erreicht ihre Bestimmtheit zugleich mit der vollständigen Entwicklung des Keimes".

Zwischen Silberts und Alban Stolz' bedeutsamen Sammelwerken liegen verschiedene und sehr zahlreiche Legendenbearbeitungen, von denen die wirksamsten noch erwähnt seien. Die „Legende der Heiligen nach ihrem inneren Leben" (auf alle Tage im Jahre) von Joseph Weinzierl (1832) ist ganz der bisher überwiegenden Gestalt entfremdet[144]. Gebete, Sprüche und Leitgedanken aus einem Heiligenleben finden wir statt der tatsächlichen Begebenheiten. Unberührt ließ der Verfasser, was an den Heiligen bewundert werden muß, aber nicht von „jedermann nachgeahmt werden kann". Die ganze Geschichte des äußeren Lebens ließ er außer Acht, um „den vielen trefflichen, bereits zu Tage geförderten Legenden der Heiligen nicht den Rang abzulaufen". Ihrer seelsorgerlichen Bestimmung gemäß wird alles dogmatisch weithin im Volk Bekannte, alles „auffallend Wunderbare" besonders ins Licht gerückt, da es volkstümlicher Anschauung zugänglicher war und weder der „Neugierde ein Futter" noch der „Phantasie eine Erhitzung" bieten konnte. Seine Legenden gleichen einem Sammelwerk religiöser Tugendbilder. Kein poetischer Eigenwert hebt sie aus vielen ähnlichen, reinen Erbauungsbüchern heraus.

Von Johann Baptist Rousseau's „Purpurviolen der Heiligen" (1835) umschmücken je mehrere eine Heiligengestalt und erstreben eine künstlerisch hervorragende Vereinigung des Geschichtlichen mit dem Mythischen in einem Heiligenleben. Der malerischen und plastischen Wirksamkeit seiner poetischen Heiligenbilder sucht Rousseau da-

durch noch entgegen zu kommen, daß er die bedeutendsten Gemälde den betreffenden Heiligenerzählungen beifügte. Bis zu Alban Stolz wurden viele von ihnen immer wieder von anderen Sammlungen dankbarst aufgenommen. Auch Silbert hatte in seiner seltenen Sammlung „wahrhafter Abbildungen der Heiligen Gottes“ (1827) den Zeichnungen seines Freundes Ludwig Schnorr von Carolsfeld je ein kleines Lebensbild des Heiligen beigegeben.

Auch die Legenden-Volksbücher fanden in dieser Zeit erneutes Interesse und eine Wiederverbreitung im Volke. Das Volksbuch von der „Legende von der gnadenreichen Lebensführung und dem glorreichen Märtyrertode der heiligen Jungfrau und Martyrerin Catharina“ hat Louise von Bornstedt aus Legendarien des 15. und 16. Jahrhunderts und nach einer Straßburger Handschrift von 1500 herausgegeben. Vier religiöse Romanzen, welche die himmlische Fürbitte dieser Heiligen zum Gegenstand haben, beschließen die Darstellung, zu der Joseph Görres das oft genannte Vorwort schrieb. 1836 gab Gustav Schwab Martin's Griseldislegende neu heraus, wobei er zwar manches in der Ausdrucksweise und Darstellung des Capuziners umgestaltete, „um eine unreife Phantasie nicht ungebührlich zu erregen“ [145]. Zu diesen Erneuerungen gehört schließlich auch K. Simrocks Volksbuch von den heiligen drei Königen, das dieser nach Goethes Wiederentdeckung und G. Schwabs romanzenhafter Uebertragung 1842 zum Besten des Kölner Dombaues erscheinen läßt. Holzschnitte aus der alten deutschen Ueberlieferung von 1420 (Basler Handschrift) und des Straßburger Volksbuches von 1400 beleben das Ganze. Auch sei hier erinnert, daß Heinrich Mohr 1918 das Volksbuch von der hl. Genovefa nach der Urfassung im Martin'schen Historybuch von 1687 neu herausgab.

Die anderen erreichbaren Legendensammlungen dieser Zeit trifft wiederum im wesentlichen J. Görres Lob und Kritik. Denn während die „Classischen“ die Heiligen der Legenden als „mythische Gestalten“ betrachteten, sagten sie „den Romantischen“ schon besser zu. Von diesen wurden sie „als legendenhafter Stoff zu Gnaden aufgenommen, in allerley Versmaßen abgemessen, durch den Reim wohlklingend gemacht, durch malerische Worte aufgefärbt, und so in den Almanachen aufgestellt, zum Entzücken aller frommen Gemüther“ (Görres, Deutsche Volksbücher S. 37).

Keine besondere Bedeutsamkeit kommt den aus schwedischen und altspanischen Motiven entstandenen Heldenerzählungen Johann N. Vogel's zu („Fahrender Sänger“). Dasselbe sei von Johann Ladislaus Pyrkers „Perlen der heiligen Vorzeit“ gesagt, troß des

rein religiösen Standpunktes des Dichters und der Dichtung selbst. Eine katholische Grundidee bewirkt die Einheit des religiösen Bilderzyklus, der die gewöhnliche österreichische „Gemäldelyrik" und ihre deutsche Nachahmung an Echtheit der Empfindung und Reinheit der Anschauung weit überragt [146].

1844 erscheint schließlich die von Martin von Cochem „verbesserte Heiligenlegende von P. Dionysius von Lützenburg" in neuer Gestalt. Sie bietet eine umfangreiche, wiederum kalendermäßig angeordnete, episch ausgemalte Sammlung von kleinen Lebensbildern der Heiligen. Treu der quellenkundlichen Ueberlieferung, jede ablenkende Ausschmückung meidend, berichtet sie mit der Tatsächlichkeit eines völlig in sich abgeschlossenen Ereignisses und stellt das nachahmungswürdige Vorbild in seiner irdisch-transcendenten Blickwelt plastisch in den Mittelpunkt der Erzählung. Unmerklich erscheinen des Heiligen hervorragende Tugendmerkmale beleuchtet, sodaß weder die naturgemäße erbauliche Grundlage noch die Sachlichkeit des Chronikstiles störend hervortritt. Auf die formale und stilistische Reinigung und Umgestaltung der vor über hundert Jahren entstandenen Vorlage ist dabei der Hauptwert gelegt. Die inhaltlichen Merkmale von Martin's Legenden haben die seelsorgerlichen Gesichtspunkte der Herausgeber kaum merklich geändert. Das überirdisch Unbegreifliche bewegt nach wie vor den schlichten Verlauf der Ereignisse.

Gegen den romantischen Verschmelzungsdrang der legendaren Ausdrucksformen und gegen die Verwischung der klaren Objektivität der legendaren Vorgänge wendet sich neben anderen auch J. B. Kaltenbaeck in seinen „Mariensagen", die als Marienlegenden weithin verbreitet waren [147]. Seine Sammlung ist geistesgeschichtlicher Ausdruck des Gedankens, „daß jedes Jahrhundert, wie im Leben und Wirken überhaupt, auch in der Sage und Legende sein bestimmtes Gepräge hat". Tiefe religiöse Marienverehrung spricht aus diesen Erzählungen. Jenen Legenden sollen sie Vorbild sein, die „nach Stoff und Materie" jagen. Deutlich macht sich die Abwendung von jeder nicht rein erfühlten Auffassung des Heiligen in der Dichtung bemerkbar, welcher etwa die „Pointe" oder die „alten Beigaben" nicht behagten und die willkürlich ihr historisches Wesenselement eigenen Zwecken umschmolz. Auch gegen die romantische Verkünstelung der Legende in fremdartigen Versformen wendet sich Kaltenbaeck, gegen jene Dichter, die den historischen Kern „nun solange gedreht und gewendet und ausgesponnen", daß alle „Poesie seufzend entflieht" und nurmehr eine unklare Welt phantastischer Formen zurückließ oder auch eine „kalte Prosa in voller Gemächlichkeit" Platz greifen ließ [148].

Diese verschiedenen Legendensammlungen führten wenige Jahre später und schon zur Zeit, als Alban Stolz' große Legenden-Neudichtung zu erscheinen beginnt, zu einer Auswahl der vortrefflichsten, die neben den bekanntesten Legenden katholischer Dichter auch die eine oder andere Herders und Kosegartens aufnahmen. An volkstümlicher Verbreitung indessen stehen sie alle weit hinter dem großen Prosasammelwerk von Alban Stolz zurück, das bis in unsere Zeit nach einer Reihe von Neuauflagen fortwirkt. Jene waren meistens auf einzelne Landesteile beschränkt, zuweilen auch mehr für den Seelsorger geschaffen als für den einfachen Mann aus dem Volke. Diese wurde für die „beste Legende" in ganz Deutschland erklärt und mehreremale, bald nach ihrem Erscheinen, ins Französische, Englische und Flämische übertragen.

VII.

Alban Stolz als katholischer Legendendichter.

„Man kann sagen, das Leben der Heiligen sei das Bilderbuch der hl. Schrift, d. h. was in der heiligen Schrift gelehrt wird, das wird von den Heiligen gethan; man kann in ihrem Leben jeden Bibelspruch wirklich und lebendig sehen". (Stolz, Legende 15. Okt.)

Keine von außen kommende Anregung hat Alban Stolz[149] (1808—1883) zu der Herausgabe seiner „Legende" bestimmt. Nach seinen sehr volkstümlichen Kalendergeschichten wollte er auch auf diesem Gebiet dem Volke etwas geben, das ganz seinem Wesen und seiner Anschauungsweise entsprach, was sich in Bildern seines Alltagslebens aussprechen lasse. Stolz' ganzes Lebenswerk ist wie das seines großen Vorbilds, des „unnützigen Capuziners" nicht für „Lateiner und Gelehrte", vielmehr für „Teutsche und Unstudirte", besonders aber für die einfachen „Burgers- und Bauersleut" entstanden. Sein eigenes Verwurzeltsein im heimatlichen alemannischen Boden schenkte seiner Sprache plastische Bildkraft und ursprüngliche Lebendigkeit. „Der Mensch ist erdhaft, und es hat für ihn hauptsächlich nur Gewicht, was sinnlich unabweisbar seiner Seele sich aufdrängt" (Wilder Honig S. 13).

An einem Sonntag, am 21. Januar 1849, als seine Seele die göttliche Harmonie des Friedens mit Gott" erfüllte, „flog ihm plötzlich mit großer Lebendigkeit die Idee

an, er solle eine Legende schreiben". Schon im folgenden Jahre erscheint das erste Monatsheft. Zwölf Jahre hindurch zieht sich die Vollendung des Ganzen.

Alban Stolz' Legenden sind symbolisches Urbild des einen Gedankens: wunderbar ist Gott in seinen Heiligen. Seine poetische Ausprägung begreift zugleich die reinste „Nachahmung Gottes des Schöpfers" in sich, ist stets „sinnliches Abbild einer geistigen Wahrheit oder moralischen Szene" (Wilder Honig S. 78). Das Wesen der reinen katholischen Legende besteht für ihn darin, daß der Dichter in ihr „etwas Geistiges in sinnlichen Bildern bezeichnet oder in sinnlichen Erscheinungen die geistige Bedeutung nachweist". Im göttlichen Ursprung alles sinnlich Wahrnehmbaren, zumal der Natur, wurzelt der letzte Sinn seiner bilderreichen, naturverbundenen Darstellung. Wie in keiner früheren Legendensammlung (nur Martin's Legenden sind auszunehmen), kommt der realen Sinnenwelt der Ereignisse, dem plastischen Hervortreten der menschlichen Heiligenpersönlichkeit eine solche hervorragende mittlerische Wesensart zu. In „Naturerscheinungen" findet Stolz das Wort Gottes, und schon als Kind fühlt er die pantheistische Neigung seiner religiösen Blickwelt [150]. Zu den Glaubenswahrheiten und heiligen Ereignissen seiner Legenden bildet sich ihm „leicht und schön das Naturbild, worin Gott jene symbolisiert hat". Aus jeder Einzelbegebenheit spricht diese anschauliche und einzigartig wirkungsreiche Symbolik der übersinnlichen Vorgänge. So werden die irdischen Körperleiden des Alltags, seine Gefahren und wechselvollen Ereignisse unmittelbarer Ausdruck ihrer sinnvollen Bestimmung, die Gott auf oft so sonderliche Weise natürlich offenbarte.

Für Alban Stolz soll die Heiligenlegende, wie er sie zu gestalten wünschte, dem gläubigen Volke nichts anderes vorstellen als das „rechte Bilderbuch zu der heiligen Schrift". Alle poetische Ausschmückung und bildliche Einkleidung muß sich diesem höheren Gesichtspunkt einfügen. „Ich habe keinen belletristischen Zweck, wenn ich etwas schreibe" [151]. Seine lebendige Form wie sein plastischer mit den einfachsten Mitteln erreichter Gestaltungsblick hat sich an Homer gebildet, „den er nicht satt bekommen konnte" [152]. Im Oktober 1838 schreibt Stolz: „Gestern fing ich wieder aus innerem Drange an, den Homer zu lesen; er spricht mich in seiner einfachen Natürlichkeit sehr an".

Seine Heiligenlegenden sind demnach keine Historien, die nach kritisch-objektiver Ueberlieferung festgelegt werden. Als er — nach Beendigung der Legendensammlung — 1866 das Heiligenleben der Elisabeth besonders ausarbeitet, sagt er: „Meine Erzählung hat nicht den Zweck, den Historikern eine kritisch gerechte Arbeit vorzulegen,

sondern ich will christlich-gläubigen Menschen die Schönheit des wahren Christentums in konkreter Gestalt darstellen". Seine Legende „soll kein Lesebuch zur Unterhaltung sein, sondern ein Lehrbuch zum christlichen Leben" (29. Hornung). In ihren einzelnen Darstellungen erhält eine besondere Tugend in vorbildlicher Erscheinung Wort und Gestalt. Aus der biographischen Stofflichkeit ist das Ganze naiv und ursprünglich in farbige Lebensbilder gegenwärtiger Nähe gefaßt und veranschaulicht. Ohne aufdringlich didaktische Mahnung wächst aus dem religiösen Ur- und Sinnbild das Gleichnis und wird unmerklich lebendiges Beispiel und Vorbild einer reinen Gottesanschauung.

Aus dem weiten biographischen Umfang der Acta-Aufzeichnungen der Bollandisten, die Stolz seinen Heiligengeschichten zugrunde legt, wählt er mit besonderer Ueberlegung solche eindrucksvollen Lebensbilder, welche den Sinn einer jeder Erzählung und die tiefere Bedeutung ihrer Ereignisse auf den ersten Blick leicht wahrnehmen lassen.

Eine bedeutsame Begegnung mit dem hl. Germanus eröffnet z. B. der hl. Genovefa ihre gnadenvolle Lebensbestimmung. Drei Wunderereignisse veranschaulichen sie. „... Das Kind werde groß sein vor dem Herrn, und viele werden einmal durch Betrachtung seines heiligen Lebens von einem bösen, unkeuschen Leben abstehen, sich bekehren und wieder Gnade bei Gott finden" (3. Januar). Die Mutter verweigert dem Kinde den Kirchgang. 21 Monate lang bleibt sie dafür blind. Endlich erinnert sie sich des hl. Bischofs, was er von ihrer Tochter gesagt hatte und bittet sie, ihr etwas Wasser vom Brunnen zu bringen".

> „Das Mädchen weinte am Rande des Brunnens, daß die Mutter seinetwegen blind sei, sodaß die Tränen in das Wasser fielen, dann schöpfte es mit seinem Krug. Bei seiner Rückkunft hob die Mutter die Hände zum Himmel und sagte zur Genovefa, sie möge das Kreuzzeichen über das Wasser machen. Nachdem dieses geschehen war, wusch die Mutter die Augen damit und bekam beim dritten Mal vollkommen das Augenlicht wieder".

Mit der Errettung der Stadt Paris und einem anderen Wunder, der Befreiung von Gefangenen, bricht die Erzählung plötzlich ab — „und es käme jetzt die Nutzanwendung". In eindringlichen Worten spricht hier der Seelsorger zum gläubigen Leser. Von nüchterner und programmhafter Erbauungsmoral trennt sie jene ganz dem Leben verhaftete Farbigkeit der „Vergleiche" und „Exempel". „Nun ... hast du schon an der hl. Genovefa gesehen, wie wahr es ist, wie der Apostel Paulus schreibt:

> „Die Gottseligkeit ist zu allen Dingen gut. Sie hat mehr durch ihr Gebet und ihren Rat und ihre Fürbitte in der Welt genützt als wenn sie sich verheiratet hätte und wie ein gewöhnliches Hausweib gekocht, gewaschen, genäht, gespart und ihr Leben und ihre Kräfte hauptsächlich für das Zeitliche aufgebraucht hätte. Ich will

kein schiefes Licht auf gewöhnliche Familienmütter werfen, sie sind sehr ehrnwerte Personen, wenn sie Gott nicht vergessen und ihre Kinder richtig erziehen. Aber wenn auch in einem Garten das meiste Land zu Kraut und Gemüse und Obstbäumen verwendet wird, so wird kein Mensch von gesundem Sinn es übel ansehen, wenn auch da und dort eine weiße Lilie oder Sternblume steht. Wenn auch so eine Blume nicht in der Küche gebraucht werden kann, so ist sie doch schön vor den Augen der Menschen und verherrlicht Gott in ihrer Weise so gut, als der Apfelbaum oder die Kartoffelpflanze. So verhält es sich auch mit den Menschen und ihrem Stand. Wenn die meisten auch im Feld oder in der Werkstatt oder der Küche für's Zeitliche arbeiten müssen, so soll es doch auch solche geben, die fast all ihr Denken und Tun unmittelbar nur auf Gott richten ..." (3. Januar).

Wichtige Gründe führen stets zur endgültigen Auswahl einer Legende. Dabei ist weniger die Folge der Kalender-Namenstage entscheidend als der christliche Grundgedanke, welcher die Lebenslinie einer Heiligengestalt am anschaulichsten in sich schließt. „Vieles, das man liest, versteht man erst deutlich und ganz richtig, wenn eine Abbildung dabei ist; so auch in der Heiligen Schrift. Das rechte Bilderbuch zu der Heiligen Schrift ist aber das Leben der Heiligen. Diese sind lebendige Gestalten, an welchen man in der Tat sieht, was das Evangelium mit Worten lehrt" (7. Juni).

Am 1. Juli schreibt Alban Stolz: „In dem großen Werk der Bollandisten, wo alle Lebensbeschreibungen der Heiligen, die man nur auffinden konnte, zusammengestellt sind, werden für den heutigen Tag gegen fünfzig Heilige aufgeführt. Ich wähle unter denselben den hl. Pambo, weil sein Leben mir Anlaß gibt über eine Wahrheit mich auszusprechen, welche gleichsam als Vorrede gelten mag für die zweite Hälfte der Legende, welche nun beginnt: ..."

Ein anderes Mal läßt er sich vom glücklichen Zufall bestimmen. Am 22. Dezember:

„Als ich heute vergeblich auf der Bibliothek nachgesucht, ob ich nirgends das Leben eines Heiligen fände, dessen Tag auf den 22sten fiele und das so umständlich wäre wie ich es brauche, und nach Haus kam war ein kleines Buch mit der Post gekommen, mit dem Titel: „Der ehrwürdige Bruder Konrad Scheuber"; ... Ich dachte, es wird vielleicht bestimmt sein für den heutigen Tag einzutreten".

Was die Legenden in ihrer eigentümlichen sprachlichen Wesensart kennzeichnet, sind die charakteristischen Einleitungen, die Stolz den meisten unter ihnen vorausschickt. Im Vordergrund erscheinen vor allem landschaftliche Beziehungen des Heiligen zu seiner einstigen Wirkungsstätte oder zu seiner Heimat. So beginnt die Legende von der hl. Genovefa (2. Januar) nicht „jener (des Volksbuches) von der besondere Büchlein auf den Jahrmärkten feil sind":

„Paris ist eine unmäßig große Stadt, wo mehr Menschen darin wohnen, als im

ganzen badischen Land. Da steht eine schöne alte Kirche zur hl. Genovefa; und diese Heilige wird als Schutzpatronin der Stadt Paris verehrt, weil sie daselbst gelebt und viel Gutes gewirkt hat; und auf den heutigen Tag wird ihr Andenken gefeiert, was lang ausgehalten hat, denn die Heilige ist schon vor 1300 Jahren gestorben."

Im Leben der hl. Odilia (13. Dezember) läßt Stolz eine „uralte Chronik" an einen „seltsamen Vorfall erinnern, dem die Odilienkapelle bei Freiburg ihre Entstehung verdanke. Dieselbe Legende beginnt:

„Eine starke Stunde weit hinter Freiburg liegt in einem Bergwald eine Kirche; in dieser Kirche ist eine Abtheilung, wo man auf Steintreppen in die Tiefe hinabsteigt. Daselbst ist eine Quelle und über derselben von Felssteinen künstlich eine Höhle gebildet, vor welcher eine schöne Jungfrau scheinbar heftig bewegt, einem Kruzifix betend sich zuneigt. Es stellt dieses die heilige Odilia vor . . ."

Für den hl. Trudpert (ebenfalls aus „einer alten deutschen Schrift"), der bei seiner Wanderung „in ein rauches, wildes Thal der Landschaft Breisgau, damalen die Numag genennt" kam, ist eine Schilderung des Münstertales und seines Klosters naheliegender Anknüpfungspunkt.

„Vier Stunden ober Freiburg unter einem der höchsten Berge des Schwarzwaldes, dem Belchen, liegt das sogenannte Münstertal . . ."

In gleicher Weise werden andere — zumeist badische Wirkungsstätten der Heiligen — mit der Darstellung ihres Lebens verbunden:

(Die hl. Hildegund, 20. April): „Zwei Stunden von Heidelberg liegt in einem Tal von Waldgebirg umgeben der Ort Schönau; dort war einmal ein Cisterzienser-Kloster, welches aber schon lange von den Kalvinisten aufgehoben und zerstört worden ist. In diesem Kloster lebte und starb vor 700 Jahren die hl. Hildegund, deren seltsamer Lebenslauf hier erzählt werden soll. Der Geistliche, von welchem ihr Leben beschrieben ist, hat sie persönlich gekannt und nimmt Gott zum Zeugen, daß er nur die Wahrheit erzähle. . . ."

Mehr das äußere Lebensschicksal als der religiöse Lebensweg der Heiligen ist in dieser Legende herausgestellt. Denn Stolz war es darum zu tun, „wie diese Heilige jedesmal durch die Fügung Gottes gerettet und ihrer Bestimmung zugeführt worden ist", er wollte zeigen, daß auch in einer solchen Darstellung Gott verherrlicht werde.

Zur Verehrung des hl. Johannes von Nepomuk bewege Stolz' eigenes Erlebnis:

„Ich stand einmal in Prag auf der alten großen Brücke, welche in vielen Bogen über den Moldaufluß schreitet, und schaute zu, wie eine zahllose Menge Menschen herüber- und hinüberging. Auf jedem Brückenpfeiler steht ein Heiligenbild von Stein — ich weiß nicht mehr wie viele es sind — dabei war mir auffallend, daß regelmäßig die meisten Fußgänger vor zweien dieser Bilder Reverenz machten, indem sie den Hut oder die Kappe abzogen, vor den anderen aber nicht. Was für Heilige waren dies, deren

Bild das Volk auf diese Weise besondere Verehrung bezeugte? Das eine war die seligste Jungfrau Maria, das andere der hl. Johannes von Nepomuk. Wenn du nun die Geschichte dieses Heiligen, der am heutigen Tag den Tod gelitten, gelesen haben wirst, wird es dir ganz recht in der Ordnung erscheinen, wenn die Prager eine besondere Verehrung zu ihm tragen".

Beim Schreiben der St. Martin-Legende dachte Stolz an die Stadt seines eigenen Wirkens:

„In Freiburg ist über einem Stadtthor ein römischer Reiter gemalt, welcher einem nackten Bettler einen Mantel reicht. Es ist dieses der hl. Martin, dessen Guttat jetzt nach anderthalb tausend Jahren noch auf solche Weise in ehrendem Gedächtnis gehalten wird".

Der Legendendichtung ebenso neu sind jene Vergleiche aus dem täglichen Leben, welche die Grundidee einer Legende vorwegnehmen, um sie verallgemeinert und gleichnisartig in Bildern aus Volk und Alltagsleben anschaulich einzuprägen.

Bevor Stolz eine „alte Sage" über den hl. Melar berichten läßt, lesen wir z. B. (1. Oktober):

„Heilige Kindheit".

„Vor langen Jahren ging ich einsam auf dem großen Kirchhof zu Karlsruhe umher und schaute viele Inschriften auf Kreuz und Grabstein an. Nur ein einziger Spruch hat mich gerührt und ist mir geblieben; er steht auf dem Todtenkreuz eines fünfjährigen Kindes und heißt also:

„Leb wohl, du liebes treues Herz,
Dein kurzes Leben war ein langer Schmerz!"

An jenes Kind und jenen Vers erinnerte mich wieder die Legende des hl. Melar, der auch eine so traurige Kindheit gehabt hat. . . ."

Schon zu Beginn seiner ganzen Legendensammlung erklären seine eigenen Worte den Sinn und die Bedeutung jeder einzelnen Heiligengeschichte (1. Januar):

„Ich habe mir vorgenommen, bei diesen Heiligengeschichten solche Umstände und Weitläufigkeiten wegzulassen, welche nur die Neugierde reizen und mehr zerstreuen als erbauen. Wenn du Brot issest, so fragst du auch nicht nach der Spreu, aus welcher das Mehl genommen, und nach der Erdscholle, auf der es gewachsen ist; wenn es dir nur schmeckt und anschlagt. Wem an unnötigen Umständen in einem Heiligenleben viel gelegen ist, der kann eine andere Legende suchen, wo das zu finden ist. . . ."

Wohl in den meisten Fällen zog Stolz das große Werk der Bollandisten zu Rate, die Acta Sanctorum, die ihm auf der Universitätsbibliothek in Freiburg leicht zugänglich waren. Doch kommen ihm auch bei diesem Werk Bedenken; einmal hatte er „schon eine umständliche Geschichte (des hl. Märthyrers Julian, 9. Januar) niedergeschrieben, wie sie in den alten Berichten zu finden ist. Aber ich lasse sie nun doch weg, weil es mir zuletzt schien, als sei Manches unsicher (Vgl. acta Sanctorum Tom I.

p. 575). Neben den oft ganz subjektiven Einleitungsgedanken und jenen seelsorgerlichen Schlußworten läßt Stolz aber auch mit ausgesprochener Vorliebe alte Quellen, ein „altes Aktenstück“, eine alte Handschrift früherer Jahrhunderte selbst sprechen.

(5. August): „Wenn ich das Leben eines Heiligen in alter Sprache finde, so gefällt es mir viel besser. Die alte deutsche Sprache kommt mir nicht nur schöner vor als die jetzige, sondern auch frömmer. Denn die Leute, welche sie geredet und geschrieben haben, sind frömmer gewesen, als wir; ihre Sprache war nicht, wie unsere, hauptsächlich für das Weltliche hergerichtet. Da ich nun in einem alten Buch vom Jahre 1516 (gedruckt in der loblichen stat Augsburg) das Leben der Heiligen vom heutigen Tag finde, so will ich dasselbe hersetzen. . . .“

Die Legende vom hl. Rochus entnimmt Stolz — ebenfalls wörtlich einer „mehr als 300 Jahre alten“ Legendensammlung (16. August). Eines der „ältesten Legendenbücher“ — „getrukt und seligklichen geendet in der fryen stat Strasburg von Johannes Grüninger uff Mitwoch nach unser frawen tag der verkündung. nach Christus geburt 1510 jar.“, — das die Alexiuslegende bringt, druckt er vollständig in der vorliegenden Sprache ab.

Man könnte die Beispiele willkürlich häufen, die zeigen würden, daß auch Alban Stolz' Legendensammlung, gleich jener Silbert's und Martin's und seiner großer mittelhochdeutschen Vorläufern „zu sammene gelesen“ ist „ûzze vile anderen bucheren“. Stolz kommt sich bei dieser Arbeit vor,

„wie ein Goldschmied, wie ein Juwelier; es liegt vor mir das, was im Reich Gottes, was vor Gott selbst Gold und Edelstein ist, das Leben und die Thaten von hundert und von tausend Heiligen. Ich habe unter der großen Menge nur auszulesen, welche mir am besten gefallen, und habe nach meinem Wohlgefallen die Seite vorzukehren und glänzen zu lassen, welche am hellsten dem Leser einleuchten mag . . .“ (31. März).

Die Legende der Heiligen wird wieder ihrer ursprünglichen Wesensbestimmung teilhaftig, sie wird wieder echt religiöses Volksbuch und eine Erbauungsschrift, „wie auch meine Legende eine sein möchte“ (29. Februar). „Die Katholiken lesen gern Legenden wie sie z. B. in Alban Stolz' Legende oder christlichem Sternhimmel vorgetragen werden“[153].

Einmal hatte Stolz „in der Schule eines abgelegenen Gebirges“ den Kindern die Märtyrer-Legende der hl. Perpetua und Felicitas (7. März) vorgelesen. Dieses Erlebnis führte ihn unmittelbar auf die tiefste und uranfänglichste Wesensbestimmung des eigentlich „Legendarischen“:

„. . . da stand schüchtern und erröthend ein Mädchen auf und bat mich, es ihm mit nach Hause zu geben, sie wollte das vom Himmel ihrem Vater vorlesen. — Und in den frühesten Zeiten wurde manchmal die Märtyrgeschichte der hl. Felicitas und Perpetua in den Kirchen vorgelesen. — Wäre es nicht wahre Anregung und Erbauung,

wenn man auch jetzt z. B. am Nachmittagsgottesdienst das Leben und Sterben solcher Heiligen vorlesen würde; und wäre solches nicht besser, als manche Predigt und manche unandächtige Andachtsformel“?

Alban Stolz schreibt — auch darin Martin v. Cochem zu vergleichen — für solche, „welche lesen, nicht um die Neugierde zu füttern, sondern um zu lernen, nämlich die hohe, edle Kunst, christlich zu leben und selig zu sterben“. Was die „Neugierde reizen und mehr zerstreuen als erbauen“ könnte, hat er bewußt vermieden. Das objektive Berichten ist wie in der Martin'schen und vielen romantischen Darstellungen vortrefflicher Art nicht durchgehend beibehalten. Eine moralische Betrachtung ist unmerklich jeder Legende beigefügt, die sich mit seelsorgerlichem Vertrauen unmittelbar an den frommen Leser wendet. Denn es handelt sich in Alban Stolz' Legende — und dies ist für ihre Volkstümlichkeit so ausschlaggebend — nicht um Erkenntniswerte, die keiner Belebung bedürften, sondern vor allem um ganz ursprüngliche Erlebnisse aus dem Leben der Heiligen, die in der subjektiven Vermittlung des Dichters wirkungsvollere Erbauungskraft ausströmen. Sein brennendster Wunsch ist, durch die Darstellung der Heiligenleben den Menschen zu Gott zu „locken“, mit seiner eigenen Sprache zur ihm selbst zu reden und dadurch Vertrauen zur göttlichen Gnadenwirkung zu erwecken. Erst dadurch wurde seine Legende zum wahrhaft christlichen Volksbuch, zur „besten deutschen Heiligenlegende“, für ihn selbst aber zum „schönsten Ereignis“ in seinem Leben [154]. Sein eigenstes Mitwirken und Teilhaben an dieser Dichtung ließ ihn sogar an noch subjektivere Gestaltungsmittel denken: „Ich gedachte da ein Trio aufzuführen, verteilt zwischen den Heiligen, Autor und Leser“ [155].

Doch weder dramatische noch lyrische Dichtungen sind uns von Alban Stolz bekannt. Er sagt selbst: „In Versen habe ich noch nie etwas geschrieben, da ich kein Geschick dazu habe“ [156]. Episch gestaltet er im Grunde die legendare Bilderfülle und die sie umgebende Erscheinungswelt, weitet und vertieft ihre Bedeutung durch „symbolische Beziehungen“, die ihm am leichtesten von selbst einfallen, wenn er „unmittelbar Sinnliches vor Augen“ hat. Mehr passiv als aktiv spricht gleichsam sein dichterisches Uebermitteln der Legendenbegebenheiten, denn „die ganze sichtbare Welt ist eine große Heilige Schrift, ganz voll von Bildern, Parabeln, Gleichnissen und anderen Lehrstücken“, die Gott ihren tieferen Sinn selbst offenbaren läßt.

Die Wesensart seiner Legenden erschöpft sich nicht in ihrer künstlerisch vollendet herausgestellten, erbaulichen Bestimmung [157]. Sie erfaßt das gesamte katholische Glaubens- und Welterlebnis, enthüllt es mit prophetischer Sprachgewalt in heiligen Bildern. Einer

„Camera obscura“ vergleicht Stolz sein religiös-dichterisches Erleben, „in welcher die innere ideale Welt ihre Bilder wirft und sich abspiegelt“, um in seiner Legende dann auf diese Weise Gestalten zu schaffen, die den innersten Kreis des Religiösen betreten, vom Strahl der göttlichen Gnade berührt sind und eine Welt veranschaulichen, in der das Göttliche selbst unmittelbar wirksam ist.

In seinen Tagebüchern hat Alban Stolz immer wieder das Wesen seiner Pöesie selbst gedeutet. Eichendorff hat sie als erster wahrhaft nachempfunden: „Hier ist nicht bloß religiöse Poesie, sondern die Poesie der Religion selbst“ [158].

Alban Stolz' Bedeutung als religiöser Volksschriftsteller kommt jener Jeremias Gotthelfs gleich; seine besondere als katholischer Legendendichter nur jener Martin's von Cochem nahe. Denn beide erkannten das Geistige und Göttliche in der Fülle seiner irdischen Gestaltungen, stellten es wieder in ebenbürtiger Ausdrucksform dem Volke in religiösen Legendenbildern dar. Auch Martin war wie Stolz vom „wundersamen Lesen im Leben der Heiligen ergriffen“, als er seinem Werk die Acta Sanctorum der Bollandisten als Quelle zu Grunde legte; dies war ihm aber „nicht so wunderbar durch die Wunder, die darin erzählt werden, als mehr noch durch die große herrliche Tugend der Heiligen“, die sich in jeder Legende auf besondere Weise offenbart und in der vor allem die Beziehung und tiefere Verwandtschaft erkenntlich wird „zwischen Erscheinungen der Natur und Zuständen und Begebenheiten in der übersinnlichen Welt“ [159].

Was Martin von Cochem um 1700 für das katholische Volk war, das ist in der neuhochdeutschen Dichtung nur noch durch Alban Stolz wieder erreicht worden [160]. Für zwei Jahrhunderte und deren Dichtung verkörpern ihre Werke die deutsche Heiligenlegende im Höhepunkt ihrer dichterischen und religiösen Durchdringung.

Die deutsche Heiligenlegende hat mit Alban Stolz ihre klassische Vollendung erlebt. Zu Tausenden wurde sie bis auf unsere Zeit immer wieder neugedruckt, mit kleinen Abbildungen ausgestattet und in alle Länder verbreitet.

Abschließend seien noch jene Werke kurz in den Vordergrund gestellt, die in breiter Uebersicht aus der Menge der im 18. und 19. Jahrhundert überlieferten Legendendichtungeu eine glückliche Auswahl und religiöse Sichtung getroffen haben. Ein „Legendenbuch aus dem Munde deutscher Dichter“ (1854) bringt unter Berücksichtigung jener Heiligen, die in den Rheingegeuden gelebt und gewirkt haben eine große Anzahl vortrefflicher Christus- und Marienlegenden von katholischen Dichtern, die allgemein weniger bekannt sind, wie J. G. Seidl, Pius Zingerle, Smets, Alois

Schreiber. Neben diesen finden wir die bekannten romantischen Legendendichtungen von Brentano, Görres, Silbert, Fr. und A. W. Schlegel. Auch Pyrkers und G. Schwabs Verslegenden kehren wieder. Unbekanntere, zum Teil vorbildliche Dom- und Klosterlegenden sind Ausdruck reinster Verehrung des Heiligen und der Wundermacht des Glaubens. Auch Kosegartens und Herders Dichtungen werden berücksichtigt, deren wirkliche Bedeutung der unbekannte Herausgeber [161] in seinem historischen Ueberblick vergegenwärtigt. Als eine „praktische Legendenanthologie für Schule und Haus, für Welt und Leben" auf durchaus katholischer Grundlage mag diese umfangreiche Auswahl betrachtet werden, wenn sie auch der Prosalegende Silberts, A. Stolz' und der romantischen Sammlungen keinen Anteil einräumt.

Eine andere, zur selben Zeit entstandene, ebenfalls lyrische „Auslese", die mit der vorgenannten die Betonung des Lied- und Romanzentypus in der Legendenform gemeinsam hat, ist von A. Hungari, einem sehr umsichtigen Mainzer Geistlichen herausgegeben worden („Legendenflur aus dem deutschen Dichtergarten"). Diese Sammlung, wie die mit tausend Holzschnitten ausgestattete „Große illustrierte Heiligenlegende" von Albert Werfer stehen dem „Christlichen Sternhimmel" des Alban Stolz weit nach an Ursprünglichkeit der plastischen Anschauungskraft und an echt volkstümlicher Erzählungsweise. Doch gebührt ihnen im geschichtlichen Rücklick mindestens dieselbe Beachtung wie den vielen romantischen und nachfolgenden Sammlungen. Weitere Auswahlwerke wie z. B. „Die Legende des neuen Testaments in Bearbeitung der deutschen Dichter" (von H. Bonaventura 1857 herausgegeben) heben sich von den genannten nur durch äußerliche Gestaltungs- und Anordnungsmerkmale ab [162].

Die durch zwei Jahrhunderte aufgezeigte Entwicklungslinie verdeutlichte, wie die stofflichen und religiösen Wesenselemente der Heiligenlegende in ihrer zeitlich verschiedenen Ausprägung in Erscheinung traten, welche erbaulichen Wünsche in ihnen wirksam waren, wie sie dabei an Ursprünglichkeit verloren oder wiedergewannen. Mannigfaltig wurde die historische Urgestalt in dieser Zeit sinnbildlich gewandelt.

Alles noch so schlicht Erzählte trug höhere Bestimmung in sich, wenn es in der Legende den göttlichen Mittlersinn des Heiligen aussprach. Nur vorübergehend suchte eine eigenwillige Stoffbetonung sich breit zu machen und die symbolische Dichtung ihrer sinnbildlichen Erscheinungswelt zu berauben.

Reine Ausdrucksformen des Legendarischen erhoben aus seiner biographischen Tatsachenfülle ein bedeutsames Ereignis zum Vorbild und ließen mit volkstümlicher Bildersprache dessen einzigartige und letzte Wesensbestimmung, die geoffenbarte Wirksamkeit des „Erbaulichen“ in der religiösen Legende Wort und Gestalt annehmen.

Anmerkungen.

1 Franz Pfeiffer, Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, Bd. I, 1845, Einl. XIII.

2 Friedrich Wilhelm, Deutsche Legenden und Legendare, 1910, S. 174 ff. W. Wackernagel, Lit. Geschichte 1879 I., S. 450 ff.

3 „Legenda, legendarius, liber acta Sanctorum per anni totius circulum digesta continens, sic dictus, quia certis diebus legenda in ecclesia et in sacris synaxibus designabantur a moderato chori . . .“ (Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis. Francofad. M. 1710).

4 Seit 1530 verschwinden Heiligenleben mehr und mehr. Vgl. Goedecke, Geschichte der deutschen Dichtung, II. S. 22; Benz, Volksbücher, S. 39 f.

5 W. Scherer, Lit. Geschichte, S. 338. Erinnert sei hier an Joh. Fischarts „Bienenkorb“ und „Dominikuslegende“. Dazu A. Hauffen, a. a. O. S. 115, 121 f., 130.

6 Vgl. J. Falk in „Der Katholik“, 1903, S. 216 ff.

7 z. B. „Mircula . . . oder historische Beschreibung vieler herrlicher Miraculn . . .“, 1591; Falk, a. a. O. S. 233.

8 „De Probatis Sanctorum Historiis“, Köln 1570/5, 6 Bände.

9 „Sanctorum priscorum patrum vitae“, 1551.

10 „Auszug bewährter Historien der fürnehmsten Heiligen Gottes auff den sechs Tomis L. Surii“. 1583 ff.

11 Vgl. dazu Stahl, a. a. O.; Schulte, a. a. O.; W. Kosch, M. v. C. 1915, „Führer des Volkes“, Bd. 15 und dort angegebene Literatur. Simon Rettenbacher (1634—1706) schrieb eine „Heiligenlegende auf alle Tage“, die nie gedruckt wurde (vgl. J. Nadler, Literatur-Geschichte III, S. 90).

12 Stahl, a. a. O. S. 8.

13 J. Görres, Vorrede zur Legende von der hl. Katharina. 1838, S. 24 f.

14 Vgl. die Vorrede und Schulte, a. a. O. S. 117 f.

15 Vgl. J. Alzog, die deutschen Plenarien, Freiburg 1874.

16 Derselbe, S. 31, 38; vgl. G. Panzer, Annalen der älteren deutschen Literatur . . ., Nürnberg, 1788, S. 361.

17 ed. J. Strange, Coloniae, 1851.

18 z. B. Magnum Speculum Exemplorum . . ., ab Anonymo quodam . . . Coloniae, 1672.

19 . . . ex Baronio desumptae, das ist kirchische Historien . . . Dillingen, 1693.

20 Vgl. das Quellenverzeichnis.

21 Vgl. das Quellenverzeichnis.

22 Martin v. C., Historybuch, II. S. 1075, (1693).

23 Vgl. Fr. Wilhelm, a. a. O. S. 174 ff.

24 Derselbe a. a. O.

[25] Vgl. Fr. Pfeiffer, a. a. O. S. 4, 15 f. und 63, 25. Hermann hat es nicht „von eigeme sinne getichtet", wie Martin, der seine Legenden nicht aus seinem „Kopff erdichtet" hat.

[26] Alzog, Plenarien, S. 64, 67.

[27] Martin benützte, was ihm seine Klosterbibliotheken boten. Da der Kapuzinerorden erst im Anfang des 17. Jahrhunderts in den Rheinlanden Eingang fand, so begreift es sich leicht, warum P. Martin regelmäßig nur Druckwerke jüngeren Datums benutzt hat". Schulte, a. a. O. S. 177 auf Grund eingehender Vergleiche (Briefliche Mitteilung).

[28] 1630. Aus diesem Werk nahm Martin die Legende von dem Apostel Thomas in seine „Verbesserte Legend" auf (S. 1261).

[29] Vgl. Martin, N. L. 3. Januar und A. SS. I. p. 138, c. I, 1.

[30] Martin, a. a. O. S. 20; A. SS. I. p. 138, c. I, 3. f.

[31] Martin, N. L. S. 334.

[32] z. B. N. L. Vorrede.

[33] Historybuch, 1687, Vorrede.

[34] Martin, N. L. S. 298 und 251; vgl. dazu A. SS. 1. Januar, c. 5, 38.

[35] Vgl. „Das andere Historybuch", Vorrede und Vorrede zum „Leben Christi", 1679; K. Müller, a. a. O. S. 581.

[36] Vgl. Stahl, a. a. O. S. 26, Anmerkung 1.

[37] Vgl. dazu K. Adam, Das Wesen des Katholizismus, S. 146; F. Heiler, a. a. O. S. 183.

[38] K. Adam, a. a. O. S. 136.

[39] J. Amann, a. a. O. S. 208—223, 300—329. Vgl. zu diesem Kapitel: Merker-Stammler, Reallexikon, Artikel: Legende und die dort angeführte Literatur.

[40] Hallische gelehrte Zeitung, 1769, S. 747.

[41] Spamer, Das kleine Andachtsbild, 1930, S. 181, 201, 249.

[42] K. Beckmann, Heinrich Lindenborn, Bonn, 1908, S. 49, 140, 196.

[43] „In der trostlosen Zeit von 1650—1750 war in Oesterreich in Stadt und Land die geistige Nahrung nur karg zugemessen. Der Bürger mußte sich mit einem Evangelienbuche, mit P. Cochems Buch von den letzten Dingen, mit einer Heiligengeschichte . . . begnügen" (Vgl. Ad. Wolf, a. a. O.).

[44] Böhmisches Wochenblatt, 1786 (Vgl. Stahl a. a. O.).

[45] Der Index der verbotenen Bücher, herausgegeben von Jos. Hilgers, 1904, S. 318.

[46] a. a. O.

[47] Nach Martin, V. L. S. 653.

[48] Grillparzer Werke, herausgegeben von A. Sauer, Bd. 19 und Briefe und Tagebücher, Bd. II, herausgegeben von C. Glossy und A. Sauer, S. 17.

[49] E. Przywara in „Stimmen der Zeit", Bd. 107, Heft 12, 1924.

[50] Zugrundegelegt wurden u. a. die jährlichen Bücherkataloge jener Zeit. Oft aber sind die Angaben dort lückenhaft und das Angeführte ist nicht mehr aufzufinden.

[51] Vgl. Laschitzer in Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung II, 1881, S. 431 ff. und Archiv für österreichische Geschichte, 50. Bd., S. 213 ff. (Die kirchliche Bücherzensur in der Erzdiözese Wien).

52 Vgl. J. B. Sägmüller, Wissenschaft und Glaube in der kirchlichen Aufklärung, 1910, S. 52 ff.

53 Exemplar in der Wiener Nationalbibliothek. Das Ganze eine Satire auf die katholische Heiligenverehrung und den Kapuzinerorden.

54 Vielleicht Fr. Steinsberg.

55 ... mit 13 sauberen Kupfern und Musik. Mit Erlaubnis der Obern, gedruckt zu Rom ... Verfasser wohl Heinrich Gottfried von Bretschneider.

56 Vgl. Merker, Legendenstudien, 1906, S. 14 f. und die dort abgedruckten Legenden- und Liederproben.

57 So wendet sich ein Salzburger, bischöfliches Schreiben von 1782 dagegen, „daß der Landmann ... ein Spiel alberner Legenden ... werde". Vgl. J. Rößler, Die kirchliche Aufklärung unter dem Speierer Fürstbischof August von Limburg, 1914.

58 R. Gießler, a. a. O. S. 103.

59 Historisch-Politische Blätter, Bd. 137, S. 94.

60 Sägmüller, a. a. O. S. 75, 109 f.

61 Auffallend sind Vor- und Nachworte; auch eingeschobene lehrreiche Nutzanwendungen sollen die Meinung des Autors verdeutlichen. Vgl. dagegen „Prologus" und „Nachrede" des Passionals (herausgegeben von K. Köpke, 1852), die Gottes Lob verkünden und gläubig in seinem Namen einleiten und beschließen.

62 Werke, Bd. V, S. 191, herausgegeben von Lachmann.

63 Vgl. z. B. in Ludwig Aurbachers „Volksbüchlein", 1835.

64 „Der Freimütige", 1783, Bd. II, S. 222 f.

65 Verfasser Jos. Val. Eybel (?).

66 Vgl. Sebastian Brunner, a. a. O. S. 123, 149.

67 Vgl. Wielands „Teutscher Merkur" 1775, 1777, 1783 f.

68 „Eine Fabel heißt ein Mährlein, welches nirgends stattfindet. Dahin manche Legenden der Heiligen" (J. G. Lindner, Lehrbuch der schönen Wissenschaften, 1767, S. 124).

69 Schillers Briefwechsel mit Körner (Musenalmanach 1798), herausgegeben von Goedecke, II, 1874.

70 17. April 1797 an Schiller über Herders Legenden.

71 Vgl. Wieland „Teutscher Merkur", 1777, 2. S. 156 f.; Herder Werke Bd. 28, S. 560 f.

72 Vgl. dazu Hettner, Lit. Geschichte III, 3, 1. S. 81 f; Haym, Herder, II, S. 583; W. Tobien, a. a O. S. 64.

73 Caroline von Herder, „Erinnerungen aus dem Leben Herders", 1830, 22. Bd., S. 112, herausgegeben von J. G. Müller.

74 Besonders Wieland, der der „reinen Menschlichkeit" der Herder'schen Legenden huldigt (Neuer Teutscher Merkur, 1797, II, S. 84): ferner: Neue allgemeine deutsche Bibliothek, 1799, S. 466 f.; Göttingsche Gelehrte Anzeigen, 1797, S. 2072; 1806, II, S. 1157 u. a.

75 M. Raich, Dorothea und ihre Söhne, I, S. 214 (1881).

76 Er hat u. a. (Vorrede S. 6) die vitae patrum, die Legendarien und Passionale des Mittelalters, die legenda aurea und das Passional des Sebastian Brandt „durchgemustert". Vgl. dazu J. Freund, a. a. O. S. 128 f.

[77] Bald darauf ist in Wien diese „neue Ausgabe katholischer Legenden eines protestantischen Pastors als abergläubisch zu lesen verboten worden" a. a. O. S. 18.

[78](1) Th. Vischer an G. Keller, 18. Oktober 1871; Keller an Vischer, 19. Mai 1872, 1. Oktober 1871; Keller an Freiligrath, 22. April 1860. Kellers Werke (Cotta) VII, S. 342 (Vorwort).

[78](2) Nicola Tumparoff, a. a. O. S. 8 ff.

[79] Vgl. K. J. Obenauer, Goethe in seinem Verhältnis zur Religion, 1921, S. 206.

[80] Weimarer Ausgabe (W. A.) 32. Bd., S. 186 ff.

[81] Vita di S. Filippo Neri Fiorentino, scritta dal P. Pietro Giacomo Bacci, Roma 1745. Vgl. W. A. III, Abt. IV, S. 386; Tumparoff S. 46.

[82] A. v. Arnim, „Trösteinsamkeit" vom 20. Juli 1808, herausgegeben von F. Pfaff, 1890.

[83] An Christiane, 19. August 1814.

[84] Vgl. Goethe zu Boisserée, 24. Juni 1816: an Pazline Servière, 1. Februar 1816; Tumparoff, S. 94 ff.

[85] 15. Januar 1813.

[86] Vgl. „Kunst und Altertum", 1820, II. Bd. 2. Heft und III. Bd. 3. Heft. Goethe an Boisserée, 22. Oktober 1819. „Die hl. 3 Könige" I, 41, S. 169 ff., 358 ff.

[87] Vgl. Literarisches Conversationslatt Nr. 196, 26. August 1822; „Die hl. 3 Könige noch einmal" (Kunst und Altertum, III. Bd.) 34, S. 137 ff.

[88] Werke I, 41, S. 178 f.

[89] Zu Eckermann, 2. Mei 1824.

[90] Wohl im Zusammenhang mit Goethes „Hans Sachsens poetische Sendung" (1776) wurde auf seinen Wunsch im selben Jahr H. Sachs': „St. Peter mit der Geiß" im „Teutschen Merkur" abgedruckt.

[91] Vgl. Tumparoff, Abschnitt: Legende vom Hufeisen, a. a. O.

[92] Herder nennt sie eine „Heldenballade"; Tumparoff hebt sie als Legende besonders hervor, S. 194.

[93] II, 11 S. 60.

[94] Vgl, Günther Müller, Zur Frage nach dem Wesen katholischer Dichtung, a. a. O. S. 77; K. Adam in Hochland 1926, Bd. 23, II, S. 456, 594.

[95] Alfred von Martin, a. a. O. S. 416.

[96] Günther Müller in Euphorion XXXI, S. 456.

[97] Günther Müller, Brentanos Romanzen vom Rosenkranz, 1922, S. 25: vgl. A. W. Schlegels Sonett an L. Tieck, das die „Genoveva" verherrlicht im Athenäum III, 1800, S. 233.

[98] Vgl. R. Haym, Die romantische Schule, 1870, S. 478; A. von Arnims „Halle und Jerusalem", S. 416.

[99] Oktavian, 1. Aufl. Werke 2, S. 402.

[100] Görres, Die deutschen Volksbücher, S. 45.

[101] L. von Baczko, Legenden, Volkssagen, Gespenster- und Zaubergeschichten, 3 Bände. 1815.

[102] Mth. Rumpler, Leben der bekanntesten Salzburger Heiligen, Salzburg 1803.

[103] Vielleicht Joseph von Obernberg.

[104] J. N. Wyß, 1815 (s. das Quellenverzeichnis).

[105] Aloys Maier, 1819 (s. das Quellenverzeichnis).

[106] Herausgegeben von Amalie von Helvig und Baron de la Motte-Fouqué, 1812. Vgl. Docen in „Wiener Jahrbücher der Literatur", 1820, XII S. 54; Wyß, a. a. O. Vorwort.

[107] Vgl. Sulpiz Boisserée, Selbstbiographie 1862 I, S. 170 f.

[108] Eichendorff, Zur Geschichte der neueren romantischen Poesie in Deutschland. Zuerst in den „Historisch-Politischen Blättern" Bd. 17, S. 431.

[109] 1820, XII S. 54 f.; K. G. Vogel, a. a. O. S. 177 (protestantischer Standpunkt); Wessenberg „Die christlichen Bilder", 1827, Bd. I S. 95 u. a.

[110] Vgl. Gießler a. a. O. S. 103; Fr. Schlegels „Gemäldebeschreibungen" S. W. VI; A. W. Schlegels St. Lucaslegende im Athenäum II, 1799, S. 147 ff.

[111] Fanferlieschen, Fragment von der Bekehrung der hl. Maria von Aegypten, Chronik eines fahrenden Schülers.

[112] Dazu: Diel-Kreiten, a. a. O. II S. 508: Stimmen der Zeit Bd. 92, S. 292, 1917; Historisch-Politische Blätter VII S. 375; XIV S. 13 ff.

[113] A. Buchta, a. a. O. S. 184.

[114] Cl. Brentano, S. Werke XIV, 2 (Religiöse Schriften) herausgegeben von W. Oehl, Einleitung.

[115] Diel-Kreiten, a. a. O. S. 238.

[116] S. W. XIV, 2 S. 180; Cardauns, a. a. O. S. 82.

[117] Vgl. Görres, Gesammelte Briefe 12. Febr. (III S. 420); Diel-Kreiten, a. a. O. II S. 238 ff. Im einzelnen s. Cardauns, a. a. O.; Hümpfer, a. a. O.

[118] Vgl. Stahl, a. a. O. S. 74, Anm. 3; Cardauns, a. a. O. S. 104 f.; Schellberg im „Hochland" 1916 Bd. 13, 2 S. 479 ff.

[119] Vgl. Stahl, a. a. O. S. 13; Chr. Schulte im Beiblatt zur „Germania" Nr. 69 (25. März 1910); Görres, Gesammelte Briefe, III S. 186.

[120] P. Neyer, in der Kölnischen Volkszeitung vom 4. Oktober 1921. Auch Brentano kannte Martin's Legenden. In einem Brief an Böhmer (28. Mai 1825) bittet er um „Cochems große Legenden". Vgl. Gesammelte Werke IX, S. 83.

[121] Bei Schmöger, Leben der Emmerich II, S. 639 ff., dazu Hümpfer, a. a. O. S. 436; Cardauns, a. a. O. S. 112.

[122] A. a. O. S. 113 ff.; Hümpfer, S. 443 ff.

[123] Kölnische Volkszeitung 1916, Nr. 79.

[124] Brentano kannte die „großen Legenden". Gemeint sind wohl die großen Legenden der „Neuen Legend", nicht die kleineren der „Verbesserten Legend".

[125] Vgl. die vielen deutschen Auflagen und ihre Uebersetzungen in alle Weltsprachen in O. Mallons Brentano Bibliographie 1926, Nr. 95 und 191.

[126] Steinle, Briefwechsel, II S. 55.

[127] Z. B. wurde Brentanos Martina-Legende 1841 zum Besten der bei einem Eisgang der Donau Geschädigten neu herausgegeben (vgl. Historisch-Politische Blätter XIV, S. 13 f.).

128 K. Muth, Religion als Tat und Erlebnis, „Hochland“ 1910 Bd. 7, 2 S, 103.
129 K. Adam, a. a. O. S. 188.
130 Görres, Volksbücher, a. a. O. S. 22.
131 J. M. Sailer, Schriften 1832, Bd. 9, S. 356.
132 Ph. Witkop, Tolstoi, Berlin o. J., S. 169.
133 Dazu P. Paulin, a. a. O.; Katann, Aesthetisch Literarische Arbeiten, S. 311; E. Thormann, a. a. O. S. 27 hält Silbert selbst für den Verfasser des Concordia-Legenden-Entwurfs, was nicht anzunehmen ist.
134 Vgl. P. Paulin, a. a. O. S. 191 ff.; Katholik, Bd. 6. S. 306; Historisch-Politische Blätter IX, S. 672.
135 Vgl. z. B. die Martina-Legende bei Silbert I S. 131 (Surius, a. a. O. I ad 1. Jan.) und St. Gregorius I S, 67 f. mit Martin N. L., S. 611.
136 Vgl. die Uebereinstimmung der Vita S. Johannis Eleemosynarii in „Vitae patrum“ XXIII. Jan. p. 178 mit Silbert I, S. 84.
137 Vgl. Allgemeiner Religions- und Kirchenfreund, Würzburg 1830, S. 947 f.
138 Vgl. P. Paulin, a. a. O. S. 296.
139 Katholik 1823 ([10]) S. 158 und ([9]) S. 79 ff.
140 Vgl. das Quellenverzeichnis.
141 Zuerst zur Taufe des Töchterleins seines Freundes Ad. Müller geschrieben.
142 Vgl. z. B. L. Tieck an Solger 2. Febr. 1817, nachgelass. Schr. S. 502.
143 Wiener Vorlesungen 6.
144 Vgl. Katholik 1833 ([49]) S. 111.
145 Vgl. Euphorion XIII, 1906, S. 34.
146 Vgl. Brühl a. a. O. S. 353 f.
147 Siehe Vorwort zu „Mariensagen in Oesterreich“ 1845 f.; Historisch-politische Blätter Bd. 14 S. 615 f.; Paulin a. a. O. S. 306.
148 Vgl. hierzu die „Legende der Heiligen“ von St. Postelmayer (1848).
149 Benützt wurde J. Mayers große Ausgabe 1910 / 13. Für die Legende deren 9. Aufl. Freiburg 1887.
150 „Wilder Honig“, S. 367.
151 „Spanisches für die gebildete Welt“, S. 360.
152 Vgl. J. Mayer „Alban Stolz“ 1921, S. 139.
153 E. H. Mayer, Bad. Volksleben im 19. Jahrhundert, 1900, S. 365 f.
154 „Wilder Honig“, S. 75.
155 Vgl. J. Mayer, A. Stolz, S. 286.
156 „Fügung und Führung“, herausgegeben von J. Mayer I. S, 58.
157 „Daher ist die hl. Schrift voll Poesie, und dem Volke gefallen nur Erbauungsschriften, wenn Poesie darin ist, wie z. B. in den Schriften des Pater Cochem“. („Wilder Honig“, S. 502).
158 Der deutsche Roman ... S. 239.

159 Vgl. Kalender auf das Jahr 1846 S. 69; Hochland 5, I S. 702; Gral 2. Jahrg. 5. Heft.
160 Vgl. J. Mayer in „Pharus“ a. a. O. S. 41 ff.; Herz a. a. O. S. 42.
161 Siehe Brühl a. a. O. S. 633, 642, wonach an A. Hungari zu denken ist.
162 J. B. J. Schleyers „Palmen der Heiligen“ (1865 ff.); Keiter a. a. O.

Quellen.

Von den lateinischen Sammlungen sind nur die in der vorliegenden Arbeit herangezogenen, von den deutschen nur die bekanntesten unter den noch zugänglichen hier verzeichnet. Auf Vollständigkeit will dieses Verzeichnis keinen Anspruch machen. Nicht auffindbare Werke sind mit einem * versehen.

1. Lateinische Quellen.

Acta Sanctorum quotquot orbe coluntur . . . collegit . . . Ioannes Bollandus etc. Antwerpiae 1643 ff. in fol.

C. Baronius, Annales ecclesiastici, Coloniae 1624 f.

Caesarius Heisterbachcensus lib. XII ilustr. miraculorum et historiarum, Antwerpiae 1605.

Ribadeneira, Flos Sanctorum. Coloniae 1630 ff.

Rosweyd Heribertus, Vitae Patrum, Antwerpiae 1615 ff.

2. Deutsche Quellen.

1574 ff. Johannes a Via; „. . . die bewerten Historien der lieben Heiligen Gottes . . . durch L. Surium . . . auss dem Latein durch Johannes a Via trewlich verteutscht, München 1574.

1687—1692 Martin v. C., Auserlesenes Historybuch . . . Dillingen.

1692 Der andere Theil des Historybuches, Dillingen.

1696—1700 Martin v. C., Lehrreiches History und Exempelbuch . . . Dillingen.

1605 Martin v. C., Verbesserte Legend (V. L.) der Heiligen . . . durch P. Dionysius von Lützenburg . . . nach dessen gottseligen Ableben durch P. Martin von Cochem. 1. Bd. 4°. (Exemplar in Mainz 1724 und in München 1726).

1708 Martin v. C., Neue Legend (N. L.) der Heiligen. Dergleichen niemal in Teutscher Sprach aussgangen . . . nach Ordnung des Kalenders . . . 2 Bde. 4°. (Exemplar ohne Titel und Jahr in 2 Bänden in der Bibliothek des Priesterseminars Mainz. Anderes Exemplar in einem Band Januar-März 1708 in der Bibliothek des Kapuzinerklosters Aschaffenburg.)

1710* Legende der Heiligen oder gründliche Goldgrube göttlicher und himmlischer Offenbarung.

1717* Martin v. C., Neue Legende, Köln und Frankfurt (Neuausgabe).

1724/26 Martin v. C., Verbesserte Legend (Neuausgabe).

1740* Martin v. C., Neue Legend, München (Neuausgabe).

1764* Martin v. C., Neue Legend, Augsburg (Neuausgabe).

1776 Friedrich (Maler) Müller, „Golo und Genoveva“.

1779 Goethe, Alexiuslegende, Weimarer Ausgabe 1687 ff. I, Bd. 19.

1782 Goethe, Der hl. Filippo Neri, W. A. I. Band 31, 32.
1784* Neue Legende der Heiligen (Verf.: J. Richter?), Salzburg und Wien.
1784 Leue Legende der Heiligen nach einem hinterlassenen Manuskript des Voltaire, Salzburg.
1787* Chronik der Heiligen.
1788 Legende für den gemeinen Mann, München.
1789* Almanach der Heiligen (Rom?).
1790* Kordon der Heiligen um den Bettelsack (Rom?).
1791 Die Heiligen nach den Volksbegriffen, 3 Bände, Leipzig.
1792 C. Tschink, Wundergeschichten samt den Schlüsseln zu deren Erklärung, Wien.
1793* Martin v. C., Neuausgabe der Neuen oder Verbesserten Legend, Augsburg.
1796 Legenden aus der Geschichte des Mittelalters und der neueren Zeit, Frankfurt.
1797 J. G. Herder, Legenden in S. W., herausgegeben von Suphan, 28. Band.
1799 Martin v. C., Verbesserte Legend (?), Neuausgabe, Augsburg.
1799 L. Tieck, „Leben und Tod der hl. Genoveva".
1801* Heiligenlegende, neue verbesserte zur Erbauung, Bamberg.
1803 M. Th. Rumpler, Leben der bekanntesten Salzburger Heiligen zur Erbauung, Salzburg.
1804 L. Th. Kosegarten, Legenden, 2 Bände, Berlin 1810.
1804 Legende der Heiligen für Kinder.
1812 Taschenbuch der Sagen und Legenden, herausgegeben von Amalie von Helvig und Baron de la Motte Fouqué.
1814 Goethe, „St. Rochus" W. A. I. Band, 34.
1815 Zacharias Werner, „Cunigunde die Heilige",
1815* Heiligenlegende, kurze, aber gemeinnützige, Prag.
1815 J. R. Wyß, Idyllen, Volkssagen und Legenden aus der Schweiz, Bern.
1818 L. v. Baczko, Legenden, Volkssagen, Halle.
1818 Legende der Heiligen in Bayern, München.
1819 A. Maier, Beyspiele der Gottseligkeit . . . dargestellt in ausgewählten kurzen Lebensbeschreibungen der Heiligen Gottes, Salzburg.
1819 Legende oder Kinderbibel zum nützlichen Schulgebrauch, Landshut.
1820/22 Goethe, Legende von den hl. drei Königen, W. A. I. Band, 34, 36.
1822 G. Schwab, Zwölf Romanzen zur Dreikönigslegende.
1822* Leben Jesu und der Heiligen, Wien.
1822 Benedikt v. Pillwein, Legende Heiliger Gottes und verehrter Landespatronen, Salzburg.
1823* Butler-Godescard, Legende der Heiligen (1745).
1825* Legendensammlung, besorgt von katholischen Geistlichen aus der Schweiz („Leben und Thaten Gottes").
1829* Geistliche Legenden oder Lebensgeschichten der Heiligen, Wien.
1830 J. P. Silbert, Legenden, fromme Sagen und Erzählungen, Wien.

1832* Goldene Legende oder wahre und kurze Glaubens- und Lebensbeschreibungen der Heiligen, Aarau.

1832 Fr. J. Weinzierl, Legende der Heiligen nach ihrem inneren Leben auf alle Tage im Jahre, Salzburg.

1832* Legenden, christliche Blumenlese (Vorwort von G. Schwab), Stuttgart.

1834/35 Legende der Heiligen auf jeden Tag des Jahres, herausgegeben vom Verein katholischer Geistlicher, Augsburg.

1835 J. B. Rousseau, Legenden, Hamm.

1838 Luise von Bornstedt, Die Legende von der gnadenreichen Lebensführung und glorreichen Martertode der hl. Jungfrau und Märtyrerin Katharina, Münster (Vorwort von J. Görres).

1839 N. Vogl, Der fahrende Sänger (Legenden), Wien.

1842 K. J. Simrock, Die Legende von den hl. drei Königen, hrg. Frankfurt.

1842* J. Kehrein, Leben der Heiligen, Regensburg.

1842* Legenden der Heiligen auf alle Sonn- und Festtage des Jahres in metr. Form, Wien.

1842* J. L. Pyrker, Illustrierte Legende der Heiligen.

1843* L. v. Bornstedt, Legenden, Luzern.

1844/45 Legende der Heiligen, gesammelt und verfaßt durch P. Dionysius von Lützenburg, verbessert durch M. v. Cochem, Landshut (Neuausgabe).

1845 J. P. Kaltenbaeck, Die Mariensagen in Oesterreich, Wien.

1846 Legenden in Bearbeitungen der namhaftesten Dichter Deutschlands, Leipzig.

1847 A. Werfer, Legenden, Stuttgart.

1848 St. Postelmayer, Legende der Heiligen auf alle Tage des Jahres, Augsburg.

1848* Katholisches Heiligenfestbuch, Bonn.

1850 S. Buchfelner, Leben der Heiligen Gottes, München.

1850/62 Alban Stolz, Legende oder der christliche Sternhimmel, Freiburg i. Br.

1854*/56 Legende der Heiligen, herausgegeben von J. Laicus im Verein mit anderen, Mainz.

1854 A. Hungari, Legendenbuch aus dem Munde deutscher Dichter, Trier (Legendenflur aus dem deutschen Dichtergarten).

1855 K. J. Simrock, Legenden, Bonn.

1855 A. Werfer, Heiligenlegende, große illustrierte, Ulm.

1857 Legenden des neuen Testaments in Bearbeitungen deutscher Dichter, herausgegeben von H. Bonaventura, Breslau.

1865 Kurze Heiligenlegende auf alle Tage des Jahres, Regensburg.

1887 A. Stolz, Legende . . . , 9. Auflage folio, Freiburg i. Br.

Literatur.

Nur die besondere Fachliteratur ist angegeben. Werke, Zeitschriften usw., die bereits in den Anmerkungen genau angegeben und nur einmal zitiert sind, wurden hier nicht mehr angeführt (vgl. auch das Quellenverzeichnis).

Adam K., Das Wesen des Katholizismus, Augsburg 1924.

Alzog J., Die deutschen Plenarien, Freiburg 1874.

Ammann, Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, III, 1893 a. a. O.

Archiv für österreichische Geschichte, Bd. 50, S. 213.

Arnim A. v., Zeitung für Einsiedler, herausgegeben von F. Pfaff, 1890.

Beck C., Gottfried Keller's „Sieben Legenden", Germ. Studien, Heft 2.

Blumenauer, P. Cochem's Himmelreise und Höllenfahrt, 1792.

Brentano Cl., Sämtliche Werke, herausgegeben von C. Schüddekopf, 1909 ff.

Brühl M., Geschichte der katholischen Literatur Deutschlands, Leipzig 1851.

Brunner S., Die Mysterien der Aufklärung in Oesterreich, Mainz 1869.

Buchta A., Das Religiöse in Brentano's Werken, Breslau 1915.

Cardauns H., Clemens Brentano, in Schriften der Görresgesellschaft, 1915, I.

Dalberg Th. v., Bericht über die Literatur des katholischen Deutschlands, 1777.

Delehaye H., Les légendes hagiographiques, Bruxelles 1905.

Diel-Kreiten, Clemens Brentano, 2 Bände, Freiburg 1878.

Echo, literarisches, Die deutsche Legendendichtung, 9. Jahrg. 1907, S. 914 f.; Die neue Legende, 16. Jahrg., S. 660.

Ekrodt K., Laurentius Surius, Diss. phil., Halle 1889.

Eichendorff J. v., Der deutsche Roman des 18. Jahrhunderts in seinem Verhältnis zum Christentum, Paderborn 1866.

Eichendorff J. v., Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands, herausgegeben von W. Kosch, 1905.

Falk J., Der Katholik, 1903, S. 216 ff. (Valentin Leucht).

Freund J., L. Th. Kosegarten und G. Keller (in Beiträge zur Forschung I), 1915.

Fürst R., Die deutsche Legendendichtung in Lit. Echo, 9. Jhg. 1907, S. 915.

Gießler R., Die geistliche Lieddichtung der Katholiken in der Aufklärung, Augsburg 1929.

Görres J., Die deutschen Volksbücher (1807), in Bd. 3 der Ges. Werke, im Auftrag der Görresgesellschaft herausgegeben von G. Müller.

Hauffen A., J. Fischart, 1921.

Heiler F., Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung, München 1923.

Herder J. G., Ueber die Legende, Ges. Werke, herausgeg. von Suphan, Bd. 16 u. 28 a. a. O.

Herrigs Archiv, Bd. 117, 1906, S. 400 ff. (Kritik zu Merker, Legendenstudien).

Herz H., Alban Stolz, 1916 (in „Führer des Volkes", Heft 16).

Hulshof Fr., Alban Stolz's Entwicklung als Schriftsteller, Graz 1931.

Hümpfer W., Clemens Brentano's Glaubwürdigkeit in seinen Emmerick-Aufzeichnungen, Würzburg 1923.
Katann O., Aesthetisch-literarische Arbeiten, Innsbruck 1918.
" " Die Kunstform der Legende, in „Der Gral", Bd. 17, S. 508 f., 1923.
Keiter, H., Die katholische Poesie in Deutschand, Frankfurter Broschüren VI.
Kneip J., Vom Geist der Legende in „Der Gral", Bd. 17, S. 412.
Köhler R., Kleinere Schriften, III, Weimar 1900.
Köpke F. H., Passional, herausgegeben 1852.
Korff H. A., Humanismus und Romantik, Leipzig 1924.
Kosch W., Martin von Cochem, 1915 in „Führer des Volkes", Bd. 15.
Levasti A., Die Legende, in „Roma Aeterna" V, Heft 17 ff., 1925.
Liepe W., Das Religionsproblem im neueren Drama von Lessing bis zur Romantik, 1914.
Mallon O., Brentano Bibliographie, Berlin 1926.
Martin A. v., Das Wesen der romantischen Religiosität in „Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 1924, II.
Mayer J., Alban Stolz, Freiburg i. Br. 1921.
" " Die Legende als Jugend- und Volksbuch in „Pharus", 12. Jahrg. 1921.
Merker P., Studien zur neuhochdeutschen Legendendichtung, 1906 (Legendenstudien).
Merker-Stammler, Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte, herausgegeben, Artikel Legende Bd. II, S. 176 ff.
Meyer K., Die Poetisierung der sieben Legenden G. Keller's, phil. Diss., Leipzig 1929.
Mohr H., Menschen und Heilige, Freiburg i. Br. 1930.
Müller G., Die Form der Legende und Karl Borromäus Heinrich in „Euphorion", 1930, Bd. 31, S. 455 ff.
Müller G., Zur Frage nach dem Wesen katholischer Dichtung in „Jahrbuch des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker", 1930, S. 77.
Müller G., Die katholische Dichtung der Gegenwart in „Zeitschrift für Deutschkunde" 1930, Heft 10 S. 609 ff.
Müller K., Theologische Studien und kritische Beiträge, Berlin 1887.
Muth, K., Die Wiedergeburt der Dichtung aus dem religiösen Erlebnis, Kempten 1909.
" " Religion als Tat und Erlebnis in „Hochland", 1910, 2.
Novalis, Schriften, herausgegeben von Heilborn, 1921 I, II.
Otto R., Das Heilige, Stuttgart und Gotha 1923, II.
Pfeiffer F., Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, Bd. I, 1845.
Paulin P., Johann Peter Silbert, ein elsässischer Schriftsteller und Dichter, Beitrag zur Wiener katholischen Romantik, Kevelaer 1930.
Ranftl J., L. Tieck's „Genoveva" als romantische Dichtung, Graz 1899.
Rinck J., Volkskunde im Blickfeld des Katholizismus in „Theologie und Glaube", 1930, H. 5.
Sägmüller J. B., Wissenschaft und Glaube in der kirchlichen Aufklärung, Essen-Ruhr 1910.
Salomon G., Das Mittelalter als Ideal in der Romantik, München 1922.

Sawicki F., Die katholische Frömmigkeit, Paderborn 1921.
Schlegel A. W. und Fr., „Athenäum", 1798—1800, Wien.
Schmöger K. E., Leben der gottseligen Katharina Emmerich, II, Freiburg i. Br. 1870.
Schneider E., Die deutsche Literatur des Rheingebietes in „Der Deutsche und das Rheingebiet", 1926.
Schulte J. Chr., Martin von Cochem, Freiburger theol. Stud. I., Freiburg i. Br. 1910.
„ „ „ Beiblatt zur „Germania", Nr. 69, 25. März 1910, Berlin.
Seuffert B., Die Legende von der hl. Genoveva, 1877.
Spamer A., Das kleine Andachtsbild vom 14. bis 20. Jahrhundert, München 1930.
Steinle E., Briefwechsel mit seinen Freunden, II, Freiburg i. Br. 1894.
Stolz A., Ges. Werke, 22 Bände, herausgegeben von J. Mayer, 1910 ff., Freiburg i. Br.
Stahl H., Martin von Cochem und das „Leben Christi", Bonn 1909.
Thormann E., Fr. Schlegel's „Concordia", Diss., Frankfurt 1921.
Tobien W., Herder als Erneuerer der Legendendichtung, Progr. Lüdenscheid, 1864.
Tumparoff N., Goethe und die Legende (Beiträge zur germ. und roman. Phil. 41), 1910.
Vogel K. G., Versuch einer Geschichte und Würdigung der Legende in Illgens „Historisch-theologischen Abhandlungen" III (1824) S. 141 ff.
Weise A., Die Entwicklung des Fühlens und Denkens der Romantik auf Grund der romantischen Zeitschriften, 1912.
Wiener Jahrbücher der Literatur, 1820, XII, S. 54 (Docen).
Wilhelm Fr., Deutsche Legenden und Legendare, Leipzig 1907.
Witkop Ph., Gedanken über das Wesen der Poesie in „Hochland", 1904, S. 457 ff.
Wolf Ad., Geschichtliche Bilder aus Oesterreich, II, Wien 1879.

Lebenslauf.

Ich, Anselm Schmitt, katholisch, Sohn des verstorbenen damaligen Generalagenten der Deutschen Lebensversicherungs A. G. (Potsdam) Franz Schmitt und seiner Ehefrau Maria geb. Walther, wurde am 18. April 1908 in Karlsruhe i. B. geboren. Dort besuchte ich 3½ Jahre die Volksschule und anschließend das Realgymnasium der Goetheschule, das ich Ostern 1927 mit dem Reifezeugnis verließ.
Ich studierte neuere deutsche Literaturgeschichte, Germanistik und Anglistik zwei Semester in Freiburg i. Br., drei Semester in Wien und von 1929 bis 1931 wieder (vier Semester) in Freiburg i. Br. Vorlesungen und Seminare hörte ich bei den Herren Professoren Arnold, Jellineck, Kluckhohn, Kralik, Luick in Wien, Brie, Heiß, Newald, Rheinfelder, Wilhelm, Witkop in Freiburg i. Br.

Am 18. Dezember 1931 bestand ich die mündliche Doktorprüfung.